CLAUDE LEVI-STRAUSS

Un viaje iniciático hacia el descubrimiento del hombre

Delio Salottolo

Lectulandia

Claude Lévi-Strauss (1908-2009) fue uno de los intelectuales contemporáneos más influyentes, y no solo en su campo —la antropología—, sino en el conjunto del saber de la segunda mitad del siglo XX. *Tristes trópicos* (1955), su obra señera, transformó la etnología y la antropología, pero también incidió decisivamente en otros ámbitos con su método de estudio de las estructuras subyacentes a todos los fenómenos humanos. Tras sus investigaciones en Brasil, Lévi-Strauss elaboró obras de carácter teórico que abrieron una nueva concepción del hombre, de sus relaciones sociales y de su capacidad de producir «significado». En ellas, el «salvaje» no parece tan lejano y el civilizado descubre algo de sí mismo observando al «primitivo»; un espejo que conduce al respeto hacia el Otro. Toda la corriente estructuralista, que tanto peso ha tenido en las disciplinas lingüísticas y humanísticas, se ha nutrido de las ideas de Lévi-Strauss.

Manuel Cruz (Director de la colección)

Delio Salottolo

Lévi-Strauss

Un viaje iniciático hacia el descubrimiento del hombre

Descubrir la filosofía - 86

ePub r1.0

Titivillus 08.05.2024

Título original: *Levi-Strauss. Un viaggio iniziatico alla scoperta dell'uomo*
Delio Salottolo, 2016
Traducción: Roger Renau
Ilustración de cubierta: Nacho García
Diseño de portada: Víctor Fernández y Natalia Sánchez
Diseño y maquetación: Kira Riera

Editor digital: Titivillus
ePub base r2.1

Índice de contenido

Cubierta

Lévi-Strauss

Introducción

Vida, obras y contexto histórico
- Vida y obra de Claude Lévi-Strauss
- La «caja de herramientas» de Lévi-Strauss
  - Lévi-Strauss ante el espejo
  - Sociología, antropología, etnología y etnografía

Naturaleza y cultura
- Aquel extraño ser vivo llamado «hombre»
- La paradoja del incesto
  - ¿Por qué la prohibición del incesto obsesiona a los estudios antropológicos?
- ¿La solución? El intercambio y la reciprocidad
  - ¿Por qué intercambio de mujeres y no intercambio de hombres?
- El extraño caso del matrimonio entre primos

Intermedio: la intrincada relación entre etnología e historia
- Etnología e historia I
  - ¿Lévi-Strauss utilizado por los «neorracistas»?
- Etnología e historia II

Tótems, brujos y chamanes
- El engaño del totemismo
  - ¿Los «salvajes» son como los neuróticos y los niños?
- 1. El caso del brujo que no creía en su oficio
- 2. La caverna de Muu
- Ingeniería y bricolaje

Mitología: «trickster» y otras estructuras
- La función del mito
- La relación entre dimensión mítica y dimensión ritual

Conclusión

APÉNDICES
Bibliografía
Cronología

Notas

Introducción: «Odio los viajes y a los exploradores»

La aventura humana e intelectual de Claude Lévi-Strauss empezó con una llamada en otoño de 1934. Fue uno de aquellos momentos que, según cuenta el antropólogo en su excelente autobiografía en forma de novela-ensayo *Tristes trópicos*, se podría calificar de «acontecimiento». Uno de los mayores intelectuales del siglo XX, capaz de revolucionar el pensamiento y de plantear preguntas fundamentales sobre el hombre y su posición en el mundo con una fuerza y una determinación únicas, era en su juventud un joven estudiante de filosofía aburrido por la imprecisión y la superficialidad de las materias, insatisfecho porque en estas no encontraba la clave para una comprensión precisa de su significado. Con el paso del tiempo se fue interesando por la antropología y la sociología, pero ello respondía más a una curiosidad intelectual y a un deseo de fuga de un mundo que consideraba estrecho y del pensamiento occidental que a una posición intelectual madura. Como recordaba él mismo, a pesar de este interés inicial por la antropología, cuando uno de los padres fundadores de la etnología, James G. Frazer, llegó a París, en ningún momento se le pasó por la cabeza ir al encuentro de una de las personalidades más influyentes del momento.

Sin embargo, las historias individuales y los acontecimientos personales a veces adoptan un carácter único y experimentan una aceleración imprevista e incomprensible justo en el momento en que se vuelven visibles a la mirada distraída del presente. Claude Lévi-Strauss era incapaz de imaginar qué rumbo tomaría su vida. El estudiante de filosofía insatisfecho había empezado a interesarse por la etnología, especialmente en su tendencia anglo-americana porque le parecía más realista, con los pies en el suelo y basada en

la experiencia de campo sin perderse en teorías generales imprecisas ni en viejas y simples formulaciones intelectuales.

Finalmente, en otoño de 1934, justo cuando nadie se lo esperaba, Claude Lévi-Strauss recibió una llamada de Célestin Bouglé, en aquel entonces director de un importante centro de estudios en París, la Escuela Normal Superior; le proponía un puesto de profesor en la Universidad de São Paulo. Enseguida vio claro que podría aprovechar el lapso de tiempo entre clase y clase así como los fines de semana para profundizar en el estudio directo de las sociedades indígenas que todavía vivían en Brasil. Aunque la organización del viaje no fuese para nada sencilla, no lo dudó. Se le ofrecía en bandeja de plata la posibilidad de escapar de la opresión de la cultura occidental.

La experiencia de Lévi-Strauss en Brasil duró unos cuantos años, hasta que se encontró de nuevo en un callejón sin salida, sin motivación. Entonces entendió que aquel no era su camino, que no estaba hecho para recoger materiales e información, ni para dedicar semanas o incluso meses a la investigación hasta descubrir un nuevo ritual o una nueva organización social. La experiencia como etnógrafo le dejó con seguridad los mejores recuerdos, y siempre recordaría con emoción los paisajes, los animales, las plantas y las comunidades humanas que había conocido. Pero su interés iba en otra dirección, y sentía una necesidad imperiosa e imposible de contener. Por eso cambió los exuberantes paisajes tropicales por el polvo de las bibliotecas neoyorquinas, en las que podía consultar los testimonios de otros exploradores y dar rienda suelta a su intuición, a su necesidad ética: encontrar la base humana al margen de cualquier variable. Se trataba de esfuerzo difícil y contradictorio por conciliar la riqueza de los detalles y las tonalidades con la necesidad de un sencillo mínimo común denominador: la exigencia de rigor científico con la necesidad visceral de llevar a cabo una «revolución interior» para convertirse en un hombre nuevo.

La experiencia intelectual de Claude Lévi-Strauss se basa en una contradicción, grande, fecunda y productiva, entre la investigación de campo (la llamada «etnografía») y la reflexión teórica (la llamada «etnología» o «antropología»). Al leer los primeros escritos

de Lévi-Strauss, de 1936, se percibe cierta frialdad, poca pasión y mucha técnica. En el fondo se intuye la exigencia de reunir los elementos que, desde un punto de vista teórico, se consideran fundamentales, sin florituras ni muestras de pasión. Sin embargo, si dejamos que hable el autor, cuando se aleja del rigor de sus reflexiones, el escenario cambia por completo, la experiencia etnográfica de campo adopta un papel fundamental para la profesión del etnólogo, y Lévi-Strauss usa sin problemas expresiones religiosas y místicas para explicar lo que le ocurre o le debería ocurrir a cualquier estudioso de otras realidades humanas. El etnólogo riguroso describe la experiencia de campo como una experiencia chamánica: un viaje a otro mundo y a otro tiempo del que se regresa lleno de tesoros y nuevos conocimientos. Esta forma de «revolución interior» —es el propio antropólogo quien usa esta expresión— resulta determinante: la experiencia etnográfica es fundamental para la formación de cualquier joven etnólogo porque permite «cruzar» de un mundo a otro, sabiendo que al volver la gente envidiará su extraño y profundo conocimiento y le echará en cara que los enfrente, no solo a la experiencia terrible de la humanidad del Otro, sino también a la propia.

Esta contradicción entre el rigor científico y la explicación mística-religiosa de la experiencia de campo representa el tronco central y teórico de su obra: el encuentro con la alteridad de las condiciones sociales y culturales que se practican y se viven en lugares remotos y exóticos sólo puede conducir, por un lado, a una necesidad de diálogo con la investigación empírica material y específica y, por el otro, a una necesidad de entender que vaya más allá de la posible diferencia y se mueva en busca de lo que, como un «inconsciente estructural», subyace y determina la posibilidad de que exista dicha riqueza. En la inmensa producción ensayística de Claude Lévi-Strauss encontramos constantemente estas dos tendencias: el gusto por los matices, que siempre enriquecen y aportan una nueva visión, y el rigor de las conclusiones teóricas.

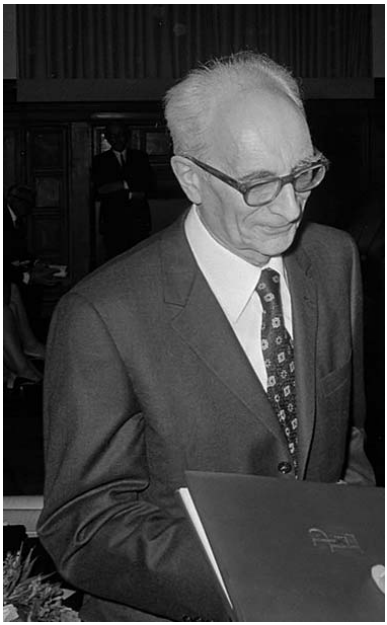
Existe todavía una pregunta sin resolver: ¿por qué Lévi-Strauss odia los viajes y los exploradores? Llegados a este punto, sólo podemos ceder la palabra al antropólogo:

Entonces, insidiosamente, la ilusión comienza a tender sus trampas. Quisiera haber vivido en el tiempo de los *verdaderos* viajes, cuando un espectáculo aún no malgastado, contaminado y maldito se ofrecía en todo su esplendor […] ¿Cuándo habría que haber visto la India? ¿En qué época el estudio de los salvajes brasileños podía proporcionar la satisfacción más pura, hacerlos conocer bajo su forma menos alterada? […] Cada lustro hacia atrás me permite preservar un hábito, ganar una fiesta, participar de una creencia suplementaria. Pero conozco demasiado los textos para no saber que al retroceder un siglo renuncio al mismo tiempo a informaciones y a curiosidades que enriquecerían mi reflexión. Y he aquí, ante mí, el círculo infranqueable: cuanto menores eran las posibilidades de las culturas humanas para comunicarse entre sí, y, por lo tanto, corromperse por mutuo contacto, menos capaces eran sus respectivos emisarios de percibir la riqueza y la significación de esa diversidad. A fin de cuentas soy prisionero de una alternativa: o antiguo viajero, enfrentado a un prodigioso espectáculo del que nada o casi nada aprehendería, o que, peor aún, me inspiraría quizá burla o repugnancia; o viajero moderno que corre tras los vestigios de una realidad desaparecida. Ninguna de las dos situaciones me satisface, pues yo, que me lamento frente a sombras, ¿no soy impermeable al verdadero espectáculo que toma cuerpo en este instante, para cuya observación mi formación humana carece aún de la madurez requerida? De aquí a unos cientos de años, en este mismo lugar, otro viajero tan desesperado como yo llorará la desaparición de lo que yo hubiera podido ver y no he visto. Víctima de una doble invalidez, todo lo que percibo me hiere, y me reprocho sin cesar por no haber sabido mirar lo suficiente. **[1]**

Vida, obras y contexto histórico

El contexto histórico que vivió Claude Lévi-Strauss se enmarca en la centuria más compleja y contradictoria de la humanidad. La vida del antropólogo e intelectual transcurrió a lo largo de todo el siglo XX, y durante su vida fue capaz de destapar los grandes problemas del siglo XXI. Claude Lévi-Strauss sufrió en sus carnes la discriminación a los judíos y sólo gracias a algunos representantes de la comunidad científica pudo salvarse de la deportación. Se posicionó ante los grandes problemas intelectuales y éticos de la segunda mitad del siglo XX, e intervino y denunció en más de una ocasión los abusos racistas de la época. Fue un espectador de lujo de la edad de oro de la antropología y de la revolución epistemológica e intuyó los grandes problemas relacionados con la globalización antes de que esta fuese una realidad y, llegado el momento, intervino en el año 2005, con 96 años, presentando sus preocupaciones por el futuro: la terrible e inquietante desaparición de especies animales y el nocivo régimen moral en el que vivían las personas. Cuando ya sentía que la muerte le acechaba, el antropólogo se despidió diciendo que abandonaba un mundo que ya no podía amar.

Claude Lévi-Strauss



Vida y obra de Claude Lévi-Strauss

Claude Lévi-Strauss nació en Bruselas el 28 de noviembre de 1908. A su padre, Raymond Lévi, un pintor de cierta fama, le gustaba añadir «Strauss» a su apellido. La madre se llamaba Emma Lévy y era la prima de su padre. Ambos originarios de Alsacia, se conocieron en Bruselas durante una estancia breve.

Al volver a París, el pequeño Claude empezó a estudiar en un momento en que la familia vivía una situación económica difícil, porque la fotografía empezaba a ganar terreno a la pintura como forma de expresión y a su padre le costaba cada vez más encontrar un estilo propio para vender su «arte». En este contexto familiar, estalló la Primera Guerra Mundial, y Claude Lévi-Strauss se refugió junto a su madre en casa de su abuelo materno, el rabino de la sinagoga de Versalles.

En la madurez, el antropólogo recordaría el clima que se respiraba en la familia y reconocería que su atracción por la

dimensión «estética» de los problemas antropológicos era, en gran medida, fruto de las enseñanzas y la sensibilidad de su padre.

En lo referente a la difícil relación entre la necesidad científica de la antropología y la actitud «estética» de Claude Lévi-Strauss, se recuerda una anécdota divertida que ocurrió en la habitación de Franz Boas, exponente de la etnografía americana y, además, uno de los «maestros» indiscutibles de Lévi-Strauss: el joven Claude, con cierta lisonja, quiso mostrar su admiración por un baúl originario del pueblo kwakiutl, exquisito por su forma y acabados. Lévi-Strauss dio rienda suelta a sus argumentos de carácter estético hasta que el anciano Boas cortó su discurso con firmeza y le reprochó que no había de qué sorprenderse puesto que los kwakiutl eran un pueblo como cualquier otro.

Franz Boas era el típico erudito puritano que buscaba siempre nuevos elementos y analizaba datos e información de forma fría, distanciándose de los objetos y los pueblos como lo haría un científico ante las pruebas de laboratorio y sin interés alguno hacia las sugestiones artísticas. En cambio, Claude Lévi-Strauss siempre quiso mostrar la importancia de esta dimensión simbólica y cultural para conocer bien la realidad de los diferentes grupos humanos. Era parte de la herencia de su padre que, como el propio antropólogo recordaba, le regalaba estampas japonesas cada vez que sacaba buenas notas. Tras los estudios de primaria, el joven Claude continuó sus estudios, primero en el instituto Janson-de-Sailly y luego en el Condorcet. Durante estos años conoció a un joven socialista que lo acercó a la política: el futuro antropólogo se convirtió en un militante de izquierdas, ingresó en el Partido Socialista francés (en aquel entonces llamado Sección francesa de la Internacional obrera) y, por un tiempo, sospesó la idea de orientar su futuro a la lucha o incluso a una carrera política.

En 1931 obtuvo el título de profesor agregado de filosofía en la Sorbona y en 1932 se casó con Dina Dreyfus, la mujer que lo introduciría en los estudios antropológicos. Mientras, ejercería de profesor de filosofía en varios institutos de París. De hecho, fue durante el —a su gusto, aburrido— período docente que recibió la famosa llamada telefónica de Célestin Bouglé. En 1934 el joven

Claude decidió participar en la misión universitaria y salir de inmediato hacia Brasil.

Entre 1935-1936 trabajó en su primera misión con la población indígena del Brasil, en especial con la etnia Bororo y Caduveo. Realizó una segunda expedición en 1938, una vez más en condiciones precarias, y esta vez el joven antropólogo conoció a los Nambikwara. Durante la exploración, Dina Dreyfus y otros investigadores enfermaron y tuvieron que dar marcha atrás, mientras que Claude Lévi-Strauss siguió su viaje hacia el corazón de Brasil, donde se encontró con otras poblaciones y grupos humanos, como los Tupi Kawahib. De regreso a Francia el mundo había cambiado: la Alemania nazi se extendía por Europa y, en 1941, tras haberse divorciado de Dina y haber perdido su trabajo a causa de las leyes raciales, Claude decidió abandonar Francia y dirigirse a Nueva York, el refugio de la intelectualidad judía que escapaba de Europa. En Estados Unidos profundizó en sus estudios, colaboró con la New School for Social Research, conoció al lingüista Roman Jakobson (fundamental para su base teórica) y en 1942 formó parte de la organización liderada por De Gaulle, *France libre*, y se convirtió en el locutor oficial de la resistencia francesa.

Volvió a Francia en 1944, pero al año siguiente regresó a Estados Unidos a fin de completar las investigaciones que lo llevarían algo más tarde a publicar su primer libro, el mismo que lo elevaría a la cima de la antropología. Así pues, en 1949 apareció publicada su gran obra maestra y piedra angular de la antropología del siglo XX: *Las estructuras elementales del parentesco*.

Antes de ello, en 1946, se había casado con Rose-Marie Ullmo, y en 1954 se volvería a casar, por tercera vez, esta vez con Monique Roman. En 1952 escribió un breve pero denso documento sobre el racismo titulado *Raza e historia* que aparecería en un catálogo de la UNESCO con el fin de afrontar de forma clara y radical uno de los males del siglo XX, el «racismo biológico» que tanto daño había causado en la Segunda Guerra Mundial.

En 1955 se publica *Tristes trópicos,* una obra a medio camino entre el testimonio etnográfico, la reflexión filosófica y la

autobiografía. Se trata del libro que aportará fama a Lévi-Strauss más allá de la antropología. En poco tiempo el autor se convirtió en un intelectual conocido, quizá el más conocido fuera de Francia. 1958 fue un año decisivo: el antropólogo francés decidió reunir algunos de sus ensayos y los publicó en *Antropología estructural*. Se trata de una obra que establece las bases teóricas de su pensamiento, que todavía hoy en día se estudian, se analizan, y despiertan críticas o renovada admiración.

En 1959 fue nombrado profesor de antropología social en el Collège de France, una institución original porque no expide titulaciones de estudios oficiales y está pensada para crear equipos de investigación que traten problemas de diferente índole. En 1961 fundó con Émile Benveniste y Pierre Gourou la revista *L'Homme*, una referencia para cualquiera que desee estudiar antropología y etnología desde una perspectiva interdisciplinar.

Lévi-Strauss dedicó los años 1960 y 1970 a escribir los cuatro volúmenes de *Mitológicas,* donde estudió los mitos en las poblaciones indígenas de América. Los volúmenes son: *Lo crudo y lo cocido, De la miel a las cenizas, El origen de las maneras de mesa* y *El hombre desnudo*. Como veremos, se trataba de un trabajo sobrehumano para tratar de entender las estructuras fundamentales del funcionamiento de la mente y el pensamiento humano a partir de una cantidad ingente de datos. En 1973 Claude Lévi-Strauss fue nombrado miembro de la Academia Francesa, no sin reservas por parte de una minoría de antropólogos críticos con su método.

Siguió estudiando los mitos y publicó una serie de obras sobre este tema: *Mito y significado* en 1978, *La alfarera celosa* en 1985 e *Historia de Lince* en 1991.

En 1992 dejó de dar clases en el Collège de France, aunque publicaba regularmente ensayos e intervenía en la revista *L'Homme*. Opinaba sobre la cuestión del «parentesco» y remarcaba que los problemas y las soluciones que había propuesto medio siglo atrás todavía permanecían vigentes y se discutían en ámbitos académicos y científicos. En mayo de 2008 reunió una selección de

sus obras para la prestigiosa colección Bibliothèque de la Pléiade de la editorial Gallimard, y el 28 de noviembre del mismo año, por su centésimo cumpleaños, se organizaron numerosas actividades en París y en los principales centros de investigación. El mismísimo presidente de la República francesa por entonces, Nicolas Sarkozy, visitó al centenario y lúcido antropólogo para hablar del futuro de la sociedad y del mundo.

Claude Lévi-Strauss murió el viernes 30 de octubre del año 2009, aunque la noticia se difundió días después para que la familia pudiera celebrar una ceremonia íntima. Apenas se supo, el 4 de noviembre de 2009 Françoise Héritier, que había relevado al gran intelectual como profesor en el Collège de France, escribió estas palabras:

> Descubrimos con estupefacción que había mundos que no actuaban como nosotros. Pero también que, tras esa diferencia aparente, tras esa ruptura radical con nuestra propia realidad, podíamos poner de manifiesto aparatos cognitivos comunes. Así, tomábamos conciencia a la vez de la diferencia y de la universalidad. Este es su principal legado aún hoy día: todos somos muy diferentes, sí, pero podemos entendernos, pues nuestras estructuras mentales funcionan de la misma manera […]. Está claro que, en las relaciones individuales, fue un ser de amistad, de confianza, que siempre protegió a quienes trabajaron con él. Pero nunca aceptó la menor familiaridad. Tenía una mirada de elefante, con ese ojito penetrante que te ponía al desnudo. Cuando uno estaba ante él, ese uno se descomponía y hacía falta mucho ánimo para recomponerse. Por lo demás, aparte de su familia o sus compañeros de colegio, ¿hubo otras personas que tutearan a Lévi-Strauss? Lo dudo. **[2]**

La «caja de herramientas» de Lévi-Strauss: muchos maestros en una combinación original

Una característica fundamental en el pensamiento de Claude Lévi-Strauss es haber sido capaz de elaborar una combinación original de todas y cada una de las mejores escuelas de pensamiento

sociológico y antropológico de los inicios del siglo XX. Por un lado, resulta evidente la presencia de la tradición de la sociología francesa, partiendo de Comte y con Durkheim y Mauss como primeras espadas; por el otro, su animadversión hacia la abstracción y las construcciones teóricas poco «terrenales» sólo podía desembocar en un acercamiento a la tradición etnográfica anglosajona con Boas como figura principal.

En esta mezcla la mayor originalidad de Lévi-Strauss radica en haber logrado que dialogasen, como en un concierto polifónico, todas estas tradiciones junto con las teorías lingüísticas modernas. Y todo para entender el mosaico de culturas de los grupos humanos. El encuentro con el prestigioso lingüista Jakobson resultó decisivo para la misión intelectual de Lévi-Strauss, pues le aportaría aquel elemento que le faltaba para construir una base científica a su innovador pensamiento antropológico. En resumen, debe analizarse la que llamaríamos la «caja de herramientas» de Lévi-Strauss, y para ello es necesario volver a su famoso viaje a Brasil.

Cuando Lévi-Strauss llegó a Brasil, se dio cuenta de que veían en él a un joven heredero de la tradición francesa, un exponente al alza de la sociología de Durkheim, el padre fundador. Sin embargo, nuestro antropólogo había salido de Francia justamente para escapar de esta tradición demasiado teórica y anclada en la investigación abstracta. Él buscaba la relación directa con la naturaleza de las cosas, el contacto con los grupos humanos y los detalles de las diferentes realidades, la observación y la participación activas, un nuevo camino para entender y una nueva forma de concebir la investigación.

En más de una ocasión Claude Lévi-Strauss admitió sentirse atraído por la etnología y la investigación de campo como forma de rebelión frente a Durkheim y Mauss, los considerados maestros incuestionables, dominadores sin parangón de la sociología y la antropología francesa. Sin embargo, el pensamiento de Lévi-Strauss bebe de dicha tradición porque parten de un mismo punto.

El primer elemento para conocer su posición tiene que ver con el material etnográfico. Lévi-Strauss destaca que Durkheim fue el

primero que reflexionó en profundidad sobre el material y el primero que analizó y quiso tipificar un sistema de creencias y de comportamientos humanos. A pesar de esto, el pensamiento durkheimniano padecía algunos «vicios» difíciles de erradicar del positivismo. Para entender a Lévi-Strauss y su sitio en el mundo intelectual de la época, debemos ver qué eran la antropología y la etnografía en las primeras décadas del siglo XX. Estas ciencias humanas «diferentes» estaban íntimamente relacionadas con el fenómeno histórico llamado «imperialismo». Durante las últimas décadas del siglo XIX, las grandes potencias europeas habían empezado a colonizar todos los rincones del mundo en busca de materias primas y de lugares donde vender los productos de su industria nacional. El imperialismo generó una de las dinámicas más atroces en la historia reciente de la humanidad y el contacto entre grupos humanos, diferentes y particulares, produjo una auténtica literatura etnográfica propia que alcanzó su esplendor entre finales del siglo XIX e inicios del XX, convirtiéndose en una verdadera moda cultural.

Continúa en la p. 23

Lévi-Strauss ante el espejo: «Sin embargo, existo»

Lévi-Strauss en el año 2005.

Sin embargo, existo. No ciertamente como individuo; pues ¿qué soy

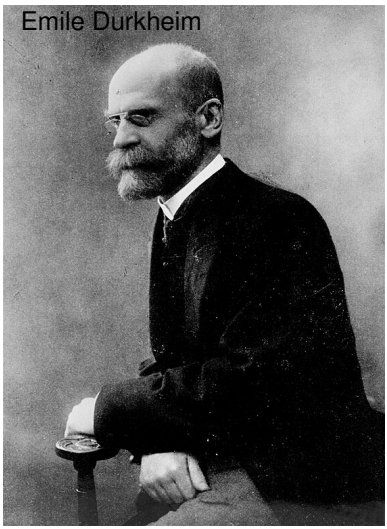
desde ese punto de vista, sino la postura, a cada instante cuestionada, de la lucha entre otra sociedad, formada por algunos millares de células nerviosas que se cobijan bajo el hormiguero del cráneo, y mi cuerpo, que les sirve de robot? Ni la psicología, ni la metafísica, ni el arte, pueden servirme de refugio, mitos posibles ahora también en su interior de un nuevo tipo de sociología que nacerá algún día y que no será con ellos más benevolente que la otra. El yo no es digno sólo de odio: no hay distancia entre un *nosotros* y un *nada*. Y si opto finalmente por ese nosotros, aunque se reduzca a una apariencia, es que, a menos que me destruya —acto que suprimiría las condiciones de la opción—, no tenga más que una elección posible entre esa apariencia y nada. Ahora bien, basta con que elija para que, por esta misma elección, yo asuma sin reservas mi condición de hombre: liberándome por ello de un orgullo intelectual cuya vanidad mido por la de su objeto, acepto también subordinar sus pretensiones a las exigencias objetivas de la liberación de una multitud a quien se niegan siempre los medios para tal opción.

Si el individuo ya no está solo en el grupo y cada sociedad ya no está sola entre las cosas, el hombre no está solo en el universo. Cuando el arco iris de las culturas humanas termine de abismarse en el vacío perforado por nuestro furor, en tanto que estemos allí y que exista un mundo, ese arco tenue que nos une a lo inaccesible permanecerá, mostrando el camino inverso al de nuestra esclavitud, cuya contemplación —a falta de recorrerlo— procura al hombre el único favor que sabe merecer: suspender la marcha, retener el impulso que lo constriñe a obturar una tras otra las fisuras abiertas en el muro de la necesidad y acabar su obra al mismo tiempo que cierra su prisión; ese favor que toda sociedad codicia cualesquiera sean sus creencias, su régimen político y su nivel de civilización, donde ella ubica su descanso, su placer, su reposo y su libertad, oportunidad esencial para la vida, de *desprenderse* y que consiste —¡adiós salvajes! ¡adiós viajes!— durante los breves intervalos en que nuestra especie soporta suspender su trabajo de colmena, en aprehender la esencia de lo que fue y continúa siendo más acá del pensamiento y más allá de la sociedad: en la contemplación de un mineral más bello que todas nuestras obras, en el perfume, más sabio que nuestros libros, respirado en el hueco de un lirio, o en el guiño cargado de paciencia, de serenidad y de perdón recíproco que un acuerdo involuntario permite a veces intercambiar con un gato.**[3]**

Los primeros exploradores y etnógrafos recopilaban una gran cantidad de testimonios sobre el terreno y volvían a Francia cargados con objetos manufacturados de todo tipo, con historias, costumbres «estrambóticas» y ritos «increíbles». Las historias de los

viajes pretendían despertar la curiosidad, querían mostrar las costumbres «raras» y extravagantes de otros lugares del mundo y de otros grupos humanos, jugando con la curiosidad morbosa del público que en esa época buscaba en el exotismo una oportunidad para evadirse, un aroma de libertad y de liberación. No obstante, a este «mero» elemento de diversión se le añadía una base ideológica precisa y presente en el relato con un trasfondo teórico-político que justificaba la obra civilizadora del hombre blanco frente a la barbarie humana presente en el mundo. Uno de los fenómenos relacionados con el imperialismo fue, de hecho, la idea de que Occidente tenía una especie de misión, un «encargo» sumamente importante y necesario que cumplir: el deber de civilizar a los pueblos del resto del mundo. La idea de fondo era que los grupos humanos llamados «salvajes» que tanto llamaban la atención, fascinaban y que quizá eran los representantes del Edén perdido e irrecuperable, en verdad quizá sólo fuesen representantes humanos arcaicos que, sorprendentemente, habían conseguido sobrevivir y que, con su primitivismo, podían explicar y representar la infancia de la humanidad. La base teórica del positivismo que representaba el clima cultural dominante en la época, no sólo entre intelectuales, sino también en el «sentido común», veía la historia de las culturas humanas como una «línea», es decir, parecida al desarrollo humano: la más avanzada era, cómo no, la occidental, que representaba la madurez en el desarrollo humano, el hombre adulto sabedor de sí mismo y de sus medios. Todas las demás, en cambio, se ubicaban en la línea temporal por detrás del hombre blanco, como si fuesen pueblos y culturas todavía «infantiles», supervivientes de un pasado lejano. Por ello, se trataba a estos seres humanos como si fueran niños que debían ser acompañados en su desarrollo y educados para llegar a ser hombres maduros y conscientes. Se trata de una visión extremadamente simplista y a la que el antropólogo francés siempre ha tenido la tentación de volver, sin dejar de criticarla. A lo largo de su larga vida, la obra de Durkheim y Mauss representó un primer intento de devolver la complejidad a un estudio que no debía terminar convirtiéndose en un mero y simple catálogo de rarezas y curiosidades destinado a divertir a la burguesía francesa. Al contrario, debían establecerse posicionamientos teóricos bien articulados que contemplasen las culturas no-occidentales en su

complejidad.



Pero el problema de fondo de la sociología francesa era precisamente su base positivista: Lévi-Strauss criticaba a Durkheim porque este confundía dimensión histórica con dimensión funcionalista. Seguro que el análisis de la sociología francesa estaba bien estructurado, pero partía de un punto inaceptable para Lévi-Strauss: la idea evolutiva según la cual se mostraba cómo de las formas más «primitivas» se había pasado a formas más «civilizadas» y mejoradas de la cultura y de la sociedad moderna y occidental. Como veremos con detalle más adelante, la obra de Lévi-Strauss se caracteriza por plantear un pensamiento totalmente diferente: quiere demostrar la riqueza y la complejidad de las culturas llamadas «primitivas» y que la presunta superioridad de Occidente es una cuestión de perspectiva.

El antropólogo francés a menudo tratará este punto y será una parte importante de su legado: entre el pensamiento de los llamados «salvajes» y el de los considerados «civilizados» no existe ni un salto cualitativo ni un mecanismo de maduración, sino un modo diferente (pero no «inferior») de entender la relación de uno mismo con el mundo. Los diferentes grupos humanos, por muy bárbaros o civilizados que sean, construyen un pensamiento complejo de tipo simbólico para analizar las contradicciones de la realidad y para introducirse en su interior de una forma productiva. El ser humano

es un animal que, en la distancia con el mundo y en su experiencia estímulo/respuesta, siente una soledad profunda, le falta algo, siente un dolor hondo y una sensación de no-pertenencia. El pensamiento simbólico y la capacidad de abstracción son elementos decisivos para que el hombre forme parte de la realidad y encuentre su sitio.

La mirada del hombre sobre la realidad no resulta sólo la mirada de alguien que intenta explorar el mundo para encontrar sus medios de subsistencia, sino la de un ser que desea entender la realidad y que construye relaciones sociales como si fuera una segunda casa para él, en la que pueda vivir de manera tranquila y ordenada. Es justamente en este último punto donde Lévi-Strauss se acerca a la tradición francesa y, al mismo tiempo, siente la necesidad de alejarse de ella. Durkheim y Mauss, en efecto, habían mostrado la importancia del «pensamiento simbólico» al estudiar los hechos sociales, pero a la vez habían considerado que esto sólo derivaba de la organización social, que en cierto modo llegaba «después». Para Lévi-Strauss, en cambio, era necesario dar la vuelta a esta idea: el hombre había sido capaz de simbolizar la realidad —es decir, de dar «nombre» a las «cosas» en primer lugar, y a partir de ahí crear la cultura en todas sus formas de expresión—, de lograr que se creasen las condiciones necesarias para la vida social, pues en el centro de este fenómeno está el «fenómeno humano», la relación entre naturaleza y cultura. Una relación compleja que Lévi-Strauss investigará durante toda su vida, queriendo comprender la profundidad del misterio humano.

Franz Boas

No obstante, el misterio humano resulta demasiado complejo y bien tramado para que se pueda observar tranquilamente sentado en el sofá de casa. La impaciencia le llevó a aceptar el viaje a Brasil con la idea de terminar esa extraña y (casi) mística experiencia que era la inmersión en *otro* mundo, para luego dirigirse hacia la concreción de las investigaciones etnográficas de raíz anglosajona, entre las cuales destacaba un autor: Franz Boas. Esta especie de enciclopedia viva había tratado en sus investigaciones casi cualquier ámbito posible e imaginable de la antropología, desde la lingüística al folclore, pasando por la arqueología hasta las mitologías más complejas. Además, tenía una postura totalmente «empírica», algo que atrajo la atención del joven antropólogo francés. La actitud de Boas en las investigaciones bebía del puritanismo intelectual más intransigente. Se analizaba cualquier cultura desde su espontaneidad, por su originalidad y especificidad, pero sobre todo porque una cultura tenía una base histórica totalmente individual e incomparable a las demás.

Cada grupo humano se estudiaba desde su especificidad, con su compleja y dolorosa historia, desde un proceso autónomo y sin interferencias culturales provenientes de una mirada occidental.

Franz Boas siempre se había mostrado contrario a cualquier forma de «exageración» intelectual, contra toda generalización, argumentando que en la investigación etnográfica debían establecerse límites precisos, límites históricos como la historia

específica de cada grupo, y geográficos, como la ubicación precisa del grupo en el territorio. Lévi-Strauss, cuyo programa intelectual parecía ir por otro lado al buscar estructuras fundamentales de la mente humana en un mismo tiempo y espacio, encontró en Boas no sólo el rigor del investigador, sino también la «fuerza» y la «constancia» de unos elementos teóricos precisos. Según el antropólogo francés, Boas había sido el primero en interesarse por las dos dimensiones que, a la postre, se convertirían en decisivas para su construcción intelectual: la habilidad de analizar el mundo lingüístico de los grupos humanos y la capacidad de comprender la naturaleza inconsciente de los fenómenos culturales. El mayor mérito de Boas había sido intuir que, «como en lingüística, la búsqueda de las *separaciones diferenciales* constituye el objeto de la antropología». [4] Esto es, sólo cuando alcanzamos un nivel de profundidad mayor, a través del cual se creará el método «estructuralista», es posible recuperar las reglas inconscientes que representan el dispositivo fundamental para interpretar no ya sólo elementos aislados, sino las instituciones y los usos culturales de toda la humanidad.

Roman Jakobson

De esta forma llegamos al elemento central que permite a Lévi-Strauss combinar estas dos tradiciones tan diferentes, casi antitéticas: se trata de la lingüística estructural de Roman Jakobson. Este lingüista de origen ruso también era una especie de enciclopedia andante y cuando le conoció en Nueva York en los años 1940, Lévi-Strauss quedó impresionado por la cultura y la profundidad intelectual de este lingüista capaz de ocuparse con la misma erudición y capacidad interpretativa de biología o folclore ruso, de informática o etnología. Jakobson había ideado el concepto «estructura» en el ámbito de la lengua y, superando a Saussure,

padre fundador de la lingüística moderna, ideó un sistema de pensamiento que para el antropólogo francés se podría resumir en cuatro elementos decisivos para edificar su antropología estructural. En primer lugar, para estudiar los fenómenos lingüísticos no era necesario analizar expresiones conscientes, sino buscar estructuras del inconsciente. En segundo lugar, en el estudio de las lenguas no era necesario trabajar con términos de forma individual, más bien se debía trabajar en las relaciones que se generaban entre estos. En tercer lugar, se introducía el concepto «sistema», con el que la lengua se estudiaba en su conjunto, observando las relaciones entre términos. Y, para terminar, la idea de que se podían encontrar leyes generales, y que estas podían deducirse por lógica o descubrirse empíricamente.

Se empezaba a formar el marco teórico del pensamiento de Claude Lévi-Strauss. Si en la tradición sociológica francesa de Durkheim y Mauss faltaba el elemento decisivo para trabajar con generalizaciones sin limitarse a seguir «fantasmas» filosóficos, la lingüística de Jakobson aporta los instrumentos y la metodología para analizar el inconsciente estructural que regula los fenómenos culturales. Si en la tradición de la etnografía anglosajona de Boas faltaba la misma posibilidad de generalización por culpa de su puritanismo, ahora se podía encontrar en el lugar adecuado, es decir, en el inconsciente.

Sociología, antropología, etnología y etnografía, muchas ciencias con un único objetivo: el hombre

En este capítulo se han utilizado una serie de términos que explican una ciencia del hombre en particular o, si se prefiere, una visión particular del ser humano.

La sociología —y, por extensión, la idea de que puedan existir las «ciencias humanas»— nació con el filósofo y fundador del positivismo, Auguste Comte, cuya idea de fondo era que la sociedad se podía estudiar igual que cualquier otra «realidad natural», es decir, científicamente y gracias al descubrimiento de leyes que regulan los fenómenos. En este sentido, debemos subrayar cuál es el elemento fundamental que reina en cualquier ciencia, también cuando se quiere que el ser humano sea el objeto de estudio: el método científico que se aplica en la física, la química y la biología explica el cómo de un fenómeno, su funcionamiento, no el

porqué de lo ocurrido, el motivo o base por el cual un fenómeno funciona de una forma u otra. La sociología se posiciona en dos niveles: el funcional y el ideológico. Uno estudia los principios de la vida social, su organización y funcionamiento. El otro, las ideas que los hombres elaboran a su alrededor.

El término *antropología*, en cambio, es más difícil de definir, pues se utiliza en contextos varios y está lleno de matices conceptuales diferentes: en nuestro caso, el término «antropología» debería ir acompañado del adjetivo «cultural» y, entonces, sería posible utilizarlo como sinónimo de «etnología».

Por *etnología* entendemos el estudio comparativo que tiene como objetivo entender dos dimensiones: el estudio de las instituciones sociales como sistemas de representación y el análisis de las mismas instituciones como técnicas para el desarrollo de la vida social. Como Lévi-Strauss no cesa de subrayar, la sociología y la antropología parecen desempeñar papeles muy similares y da la impresión de que la única diferencia consiste en el hecho de que se habla de sociología cuando se analizan las sociedades modernas y occidentales, y de etnología cuando se estudian grupos humanos considerados «primitivos».

La *etnografía* representa el trabajo de campo, con la observación y la descripción detallada de la vida social de grupos humanos diferentes (organización, hábitos, ritos y mitos) con la esperanza o pretensión de que se pueda recuperar la verdad de las manifestaciones. Los etnólogos son los encargados de estudiar el material de los etnógrafos. En consecuencia, Claude Lévi-Strauss era etnógrafo cuando viajó por la selva de Brasil, vivió con grupos humanos diferentes y los observó, pero era etnólogo al buscar «leyes» en los materiales estudiados. Así pues, el etnólogo no tiene la obligación de haber visto lo que se discute: las obras de Lévi-Strauss describen tal cantidad de organizaciones, ritos y mitologías, que resulta imposible que las haya recogido un hombre solo.

Debemos plantear una última pregunta sobre el concepto de «inconsciente»: si el «descubridor» de esta dimensión de la psique humana es Freud, ¿por qué todavía no hemos hablado de él? ¿Cuál es la relación entre Lévi-Strauss y el padre del psicoanálisis? Podemos afirmar que estamos ante uno de los temas más complejos del pensamiento del antropólogo francés y del que nunca se ha llegado a hablar con profundidad. El inconsciente de Lévi-Strauss resulta diferente al freudiano por dos motivos principales. En

primer lugar, porque no habla de un inconsciente individual, sino de un inconsciente completamente colectivo, una dimensión privilegiada en cuyo interior actúa una estructura escondida que consigue aportar razón a la heterogeneidad de las manifestaciones de las realidades humanas, formadas por variables infinitas a partir de leyes «generalísimas» que están ubicadas al mismo tiempo aquí y allí, según las cuales los grupos humanos ven de forma consciente su cultura. En segundo lugar, el «inconsciente» de Lévi-Strauss es una dimensión que no se mueve por pulsiones, porque tanto los mitos como las sociedades humanas no pueden ser arrastrados por esta tipología de fuerzas. Acudir a ellas demostraría un intento de disimular la ignorancia que supone no entender unas estructuras situadas a un nivel superior, el racional e intelectual. Lévi-Strauss siempre mostró un gran escepticismo hacia la obra de Freud, y también hacia la posible revelación de una verdad «individual» del fenómeno humano. Recibió muchas críticas por haber mostrado aversión hacia la pasión y la pulsión, según las cuales el antropólogo francés habría alterado con su «delirio» racionalista la comprensión de todo fenómeno humano, reduciéndolo a la base intelectual y olvidando la riqueza y la complejidad de ser un ser vivo en el cual combaten diferentes bases y estructuras.

Llegados a este punto —tras un largo y denso párrafo—, podemos afirmar que más o menos disponemos de toda la caja con las herramientas necesarias para enfrentarnos a las reflexiones de Lévi-Strauss. Ahora sólo nos queda sumergirnos en un viaje difícil pero fascinante, un viaje hacia la *alteridad,* la posibilidad de ver al otro y a nosotros mismos con otros ojos, observar con mirada intelectual a los llamados «salvajes» y a los llamados «civilizados», nuestro mundo y el mundo de los *otros*, nuestra soledad y la posibilidad de *otra* comunicación; un viaje o camino del que, de un modo u otro, o como si fuera una experiencia chamánica, se regresa cambiado y diferente, con nuevos conocimientos y una nueva mirada hacia la realidad y hacia las personas que nos iremos encontrando a lo largo de nuestra vida. Una forma de vernos desde fuera mientras nos vemos desde dentro. Una forma para huir de nosotros mismos, para reencontrarse en otro lugar y siempre diferentes.

Naturaleza y cultura: incesto, intercambio y reciprocidad

Uno de los grandes problemas en la corriente de pensamiento antropológico del siglo XX y que, incluso, tras Darwin representa una especie de obsesión para todas las ciencias humanas y la filosofía, es la conexión entre la dimensión natural y la dimensión cultural en el ser humano. La pregunta es en qué parte del comportamiento humano es posible encontrar un instinto natural permanente: y en cuál, en cambio, se inocula la cultura y las normas sociales de cada grupo humano, «salvaje» o «civilizado», para organizar la vida en comunidad.

El imaginario de los siglos XVII y XVIII se vio afectado por el caso de los «niños salvajes», unos niños que por varias circunstancias se habían visto obligados a vivir en el bosque, sin contacto con otros seres humanos, y habían crecido en «estado salvaje» antes de que los encontraran o de que aparecieran en algún pueblo. Uno de los casos más famosos fue el ocurrido en Aveyron en 1798, cuando un grupo de cazadores encontró a un niño solitario en el bosque que mostraba un comportamiento animal. El «niño salvaje» no sabía decir ni una palabra, se expresaba con gruñidos y gestos, mordía y arañaba a todo aquel que se le acercaba y tenía la costumbre de dormir junto a sus propios excrementos. En nombre de la Ilustración, un médico joven llamado Jean Itard obtuvo la custodia del niño y trató de educarlo: por sus informes, el primero escrito en 1801 y el segundo en 1807, reflejan sus esfuerzos y su fracaso. El chico logró aprender algunas cosas, pero parecía carecer de la capacidad de abstracción más básica y no consiguió aprender a hablar de forma convincente. Durante toda su vida el «niño salvaje» deseó volver al bosque.

La pregunta que Itard expresa en sus escritos con cierta melancolía, y que quizá debemos plantearnos también nosotros es: ¿realmente la sociedad puede ayudar a alcanzar la felicidad individual? Y se nos plantea otra pregunta: ¿qué se esconde detrás de la añoranza por los bosques del niño de Aveyron? Estas son preguntas sin respuesta, pero no porque todavía no se hayan encontrado, sino porque, como veremos con Lévi-Strauss, son imposibles de encontrar. Las preguntas que debemos hacernos sobre la idea de Lévi-Strauss son diferentes, y las respuestas que encontraremos serán del todo sorprendentes: ¿el estado «salvaje» de los niños criados en el bosque es un auténtico estado natural? ¿El comportamiento animal explicaría de algún modo la naturaleza del ser humano? Y también: ¿el hombre puede alcanzar una dimensión «natural» o es un ser completamente «cultural»? Todas estas preguntas sólo pueden conducirnos a la pregunta crucial que aparece continuadamente en nuestra época: en el hombre, ¿cuál es la relación entre naturaleza y cultura?

El punto de partida de cada argumento en esta dirección solo puede ser la domesticación, símbolo del paso del «estado salvaje» al «estado domesticado», tanto para personas como para animales. En este sentido, el aparato conceptual que plantea Claude Lévi-Strauss es más bien sencillo: si un animal domesticado escapa y vuelve al bosque, con más o menos problemas regresaría a la vida «salvaje» y, si se quiere, «natural». En el caso de los animales domesticados existe en el fondo un comportamiento natural que indicaría el camino de regreso a su «estado natural». En cambio, si el hombre, que es el único animal que se domesticó a sí mismo (ese es el verdadero misterio humano), crece en «estado salvaje», lejos de la civilización humana, no consigue después encontrar el camino hacia lo «natural» y se siente perdido tanto en un ambiente «natural» como en uno cultural. Para él no existe un comportamiento verdaderamente natural al que se pueda volver si logra «escapar» de la domesticación. «Los “niños salvajes”, sean producto del azar o de la experimentación, pueden ser monstruosidades culturales, pero nunca testigos fieles de un estado anterior.»[5] Dicho de otra manera, estos se encuentran fuera de lo «natural» porque el misterio humano consiste justamente en ser siempre «excéntrico» respecto a

la dimensión biológica, y fuera de la cultura, el único lugar que se le ha concedido al hombre para poder vivir de acuerdo con las características de su particular especie.

Si resulta verdad que el momento de la domesticación siempre será un «misterio», Claude Lévi-Strauss considera haber encontrado el puente entre naturaleza y cultura en el hombre: de acuerdo con su línea de pensamiento «científico», el antropólogo explica *cómo* ocurre este paso y no *por qué* ocurre. Como se hubiera dicho en pleno siglo XIX con el mosaico cultural del positivismo, el *por qué* pertenece a la metafísica y por lo tanto puede ser un ejercicio interesante, pero nunca alcanzará la verdad de los hechos y de los fenómenos humanos.

El *cómo* del paso de la naturaleza a la cultura tiene que ver con la vida sexual de las personas, y es justamente en la prohibición del incesto donde Lévi-Strauss encuentra el camino para explicar este fenómeno: debemos sumergirnos en su obra más influyente, *Las estructuras elementales del parentesco*, en la cual se plantean interrogantes y dilemas aún vigentes.

Aquel extraño ser vivo llamado «hombre»

El razonamiento de Claude Lévi-Strauss sobre la relación entre dimensión natural y la dimensión cultural en el ser humano se teje mediante una red de razonamientos muy eficaces a la hora de identificar el problema. El antropólogo trabaja a partir de dos planos diferentes, partiendo de la idea de que el hombre es a la vez un ser biológico y un ser cultural.

El primer plano tiene que ver con la pregunta sobre si es posible encontrar un «estado de naturaleza» en el ser humano, entendiendo por «estado de naturaleza» una condición que determina un comportamiento, una actitud completamente «natural», es decir, en la que no interceda ningún elemento de tipo cultural o simbólico: según Lévi-Strauss resulta imposible que los comportamientos humanos sigan sencillamente la propia base biológica o respondan a

órdenes naturales, porque el hombre es, por excelencia, el único animal que se ha domesticado sí mismo, y, en consecuencia, ha construido un conjunto de reglas para determinar (y controlar) su propio comportamiento. Lévi-Strauss remarca cómo es prácticamente imposible, incluso por vía experimental, encontrar reacciones humanas que no estén relacionadas con una intervención cultural: el ejemplo de la observación de neonatos en los primeros días de vida puede darnos algunas indicaciones sobre cuáles podrían ser los instintos más precoces del hombre, pero es verdad que la intervención de la madre y las reglas que esta impone de inmediato en la vida del recién nacido impiden obtener información sobre «comportamientos primigenios». El caso de los «niños salvajes» ya mencionado responde al mismo planteamiento: las características «monstruosas» (en el sentido latino de la palabra, es decir, más allá de lo ordinario) que representan estos niños también resultan culturales, pues recuerdan la ausencia de cultura antes que la presencia de la naturaleza. Como hemos visto, el problema no recae en que el niño salvaje deba adaptarse al estado natural como el caballo que escapa del lugar donde se cría, sino que siendo un ser natural se encuentra incapacitado para desarrollarse culturalmente. Un extraño «destino» envuelve al hombre, y es la imposibilidad de recuperar su naturaleza una vez entra en el «mundo de la cultura».

Así pues, en el caso del hombre parece como si la naturaleza se hubiera retirado —esta es la hipótesis del antropólogo francés— y que, al hacerlo, habría dejado unos espacios libres que habrían terminado ocupando las construcciones simbólicas y culturales. Parece que la vida del hombre empieza en un «vacío» que debe llenarse, y Lévi-Strauss dedicó toda su vida intelectual a entender la forma en que los hombres, «salvajes» o «civilizados», colman o intentan colmar esta carencia «ontológica». Por lo demás y volviendo al tema de los «niños salvajes», el punto de partida no podría ser otro que el hecho de que el hombre es un animal social, y la ausencia de la dimensión social que sufren estos niños no explicaría un «estado de naturaleza», pues si imaginamos que el hombre es un ser completamente natural, no podría aparecer en el mundo al margen de la sociabilidad que compone la estructura de su vida. Los «niños salvajes» viven la profundidad del vacío dejado por la naturaleza, sin posibilidad de compensarlo mediante la

cultura. Tal y como había intuido Jean Itard y como confirmaron los estudios de psicología evolutiva, una persona que no reciba educación en su infancia (sin cargar en exceso esta expresión, pues consideramos «educación» como el hecho de crecer en un ambiente humano con unas mínimas reglas de comportamiento) difícilmente podrá desarrollar sus características cognitivas, aprender a hablar, o, sobre todo, desarrollar un pensamiento que desemboque en el mecanismo fundamental de la abstracción.

El segundo plano de análisis sobre el que trabaja Lévi-Strauss para desarrollar la compleja cuestión de la relación naturaleza/cultura en el hombre es la posibilidad de reencontrar en los animales superiores un indicio de «cultura». Analiza el paso de la naturaleza a la cultura mediante la observación de los animales que más se nos parecen y que genéticamente son nuestros vecinos: los monos antropoides. Las obras citadas por el antropólogo pertenecen sin duda a la primera mitad del siglo XX, pero sus deducciones y argumentos aún son vigentes. Si bien es cierto que algunos monos antropoides poseen elementos que volveremos a ver en la dimensión cultural del hombre, estos, más allá de resultar una especie de boceto, muestran poca disposición a un futuro desarrollo. Uno de los elementos que se tienen en cuenta es que el aprendizaje de comportamientos complejos o el descubrimiento de instrumentos más articulados —algo que los primates llevan a cabo con facilidad— no se puede transmitir de una generación a otra. La cultura se caracteriza por ser esencialmente de «transmisión», y sólo de esta forma se puede crear la propia cultura como un conjunto de normas universales y válidas para un grupo concreto. Pero todavía podemos añadir algo más: para comprender el límite entre naturaleza y cultura (o su ausencia) en los primates, podríamos analizar cómo se separan de los comportamientos típicos de su propia especie. Si resulta cierta la hipótesis de que la cultura rellena el vacío dejado por la naturaleza cuando esta se retira, entonces sería precisamente en los comportamientos «anormales» de los animales donde podríamos encontrar la presencia de la cultura.

Siguiendo este razonamiento, Lévi-Strauss cita distintas especies de simios que presentan, en individuos aislados, comportamientos alimentarios y sexuales diferentes a los de otros miembros de su

propia especie. Viendo esta capacidad de alejarse del «dictado natural e instintivo» que la especie impone, podría pensarse en un momento de paso de la naturaleza a la cultura que pudiera quizá explicar la existencia de una fase ancestral de nuestra especie.

Sin embargo, para el antropólogo esto no resulta fácil, no basta con observar comportamientos desviados del instinto para poder hablar de «cultura», como hacen otros expertos. El motivo es muy sencillo: simplificando todavía más, podemos afirmar que estos primates originales no presentan ningún conjunto de costumbres *diferentes* y que la regulación *diferente* en sus vidas no significa en sí misma «cultura», aunque actúa como un segundo dictado natural, es decir, a través de encuentros fortuitos. En resumidas cuentas, para Lévi-Strauss es posible decir que «esta ausencia de reglas parece aportar el criterio más seguro para establecer la distinción entre un proceso natural y uno cultural». Si bien es cierto que ningún análisis nos permite obtener una fotografía del momento exacto del paso de la naturaleza a la cultura, también lo es que «en todas partes donde se presente la regla sabemos con certeza que estamos en el estadio de la cultura», [6] donde por «regla» debemos entender aquello que determina los comportamientos fruto del instinto y de la naturaleza, pues la «cultura» existe cuando un comportamiento natural se regula, cuando se establece una «norma» que discrimina entre lo lícito y lo ilícito.

Entonces, ¿el ser humano sólo es «cultura»? ¿No sería absurdo pensar que en el hombre no queda ni pizca de lo «natural»? Tal y como hemos dicho anteriormente, para Lévi-Strauss lo que caracteriza al hombre es precisamente que en él coexisten ambas dimensiones y que, de esta forma, si la cultura viene determinada por la presencia de «reglas» —diferentes en cada grupo humano, aunque llenando el mismo vacío de comportamiento—, también la dimensión natural en el ser humano se sitúa claramente en una dimensión «universal», porque sólo aquello «universal» puede explicar lo que existe entre bastidores, las normas que establecen los diferentes grupos humanos para reglamentar tal o cual comportamiento. En otras palabras, lo que es «universal», es decir, más allá de una cultura y un grupo humano, pertenece a la

naturaleza del hombre, lo que está sujeto a una regla (o norma) es «específico» de uno u otro grupo humano, y por ello pertenece a la «cultura».

La paradoja del incesto

La pregunta que en este momento debemos plantearnos es qué tiene que ver el incesto que titula este apartado y por qué es una paradoja. Pues bien, según Lévi-Strauss

> La prohibición del incesto presenta, sin el menor equívoco y unidos de modo indisoluble, los dos caracteres en los que reconocemos los atributos contradictorios de dos órdenes excluyentes: constituye una regla, pero la única regla social que posee, a la vez, un carácter de universalidad. [7]

En resumen, la prohibición del incesto goza del carácter universal típico de los instintos y las tendencias naturales y el carácter específico típico de las culturas, pues existe en todo grupo humano (universalidad). Sin embargo, tiene un alcance más o menos amplio (la prohibición afecta a grados de parentesco diferentes en los distintos grupos humanos) y se castiga con más o menos dureza (especificidad). La paradoja del incesto consiste, pues, en el hecho que sea a la vez universal y específico, natural y cultural, el punto donde la cultura se cruza con la naturaleza. La prohibición del incesto autoriza el nacimiento de la cultura humana. El hombre nace en el momento en que prohíbe determinadas «uniones».

Llegados a este punto, podemos preguntarnos por qué la prohibición del incesto, en el origen de la humanidad tal y como la conocemos, asume el papel de instaurar la cultura y la sociedad: ¿por qué justamente el incesto y no otra cosa? La respuesta que Lévi-Strauss nos ofrece apunta más hacia la dimensión natural que hacia la cultural: si la naturaleza no regula la dimensión del apareamiento, sino que la deja al azar y a los encuentros fortuitos (no produce reglas específicas de intercambio y de reciprocidad), entonces la cultura sólo puede nacer en este espacio que la

naturaleza ha dejado «libre». Así pues, la vida sexual del hombre representa en sí misma este paso de la naturaleza a la cultura y por partida doble, pues la sexualidad es el aspecto de la vida social humana que más busca la dimensión de la naturaleza, mientras que en el mundo animal y natural parece constituir un germen de socialización y cultura, pues establece relaciones entre individuos diferentes. Por lo demás, la sexualidad se presenta por partida doble en las relaciones entre dimensión cultural y social del hombre: se sitúa *a este lado* en tanto que la sexualidad tiende a satisfacer deseos individuales que, a menudo, no se encuentran entre los más respetuosos según las convenciones sociales y culturales. Y también se sitúa *al otro lado* porque la sexualidad responde a una exigencia de reproducción que es inherente a todas las especies naturales. Así pues, la sexualidad y la prohibición del incesto representan un punto crucial del paso y de la contradicción entre naturaleza y cultura en el hombre: su paradoja es la paradoja de la existencia humana y la dimensión del amor que siempre ha cubierto la dimensión de la sexualidad puede leerse como una fuerza primigenia que se injerta en un extraño ser vivo que ya no es un animal, pero que todavía no ha llegado a ser un hombre.

Aún debemos explicar cómo la prohibición del incesto se convierte en un pilar de la sociedad y las culturas humanas, cómo se pasa de esta «prohibición» a la construcción simbólica de la existencia humana. Veamos el razonamiento y, sobre todo, cuáles son los elementos fundamentales que encontramos en los «hechos sociales»: según Lévi-Strauss, son el *intercambio* y la *reciprocidad*.

¿Por qué la prohibición del incesto obsesiona a los estudios antropológicos?

No hay nada que escandalice más al hombre contemporáneo (aunque en verdad a los hombres a lo largo de la historia y en cualquier lugar) que pensar en la posibilidad del incesto. Incluso en la actualidad esta prohibición está presente con fuerza y, cuando ocurre y sale a la luz, parece llevar consigo una carga inquietante de transgresión, y resulta mucho más incómoda que cualquier otra. El motivo que encuentra Lévi-Strauss parece claro: la prohibición del incesto abre la posibilidad de que exista una civilización y una cultura humana Violar esta regla supone una violación absoluta, un ataque a la propia esencia humana. En realidad, el

tema del incesto siempre se había tratado en estudios antropológicos, justamente por su universalidad, y la respuesta de Claude Lévi-Strauss no había sido la única. Echemos, pues, un vistazo a las diferentes teorías sobre el incesto y su universalidad. Según la teoría de Morgan y Maine, por ejemplo, la prohibición del incesto es un hecho natural a la vez que cultural, igual que lo plantea Lévi-Strauss, pero lo plantean de forma diferente: se trata de una reflexión cultural y social consciente de un hecho natural y biológico, el hecho que el matrimonio consanguíneo tiene efectos negativos en la descendencia. Para el antropólogo francés esta teoría sería ineficaz porque no esclarece los motivos por los que, por ejemplo, entre los llamados «primitivos», las relaciones entre primos hijos de dos hermanos del mismo sexo sea considerado «incesto», mientras que el matrimonio entre dos primos, pero hijos de hermanos de distinto sexo, a menudo pueda llegar a ser especialmente recomendado. El hecho natural en el ejemplo mencionado (que volveremos a ver) no parece intervenir porque el grado de consanguinidad resulta, desde un punto de vista biológico, el mismo.

Según Havelock Ellis, en cambio, la prohibición del incesto no es otra cosa que el reflejo de la naturaleza del hombre. La prohibición es algo natural y no tendría nada que ver con cuestiones culturales o sociales. Para Lévi-Strauss esta teoría no funciona porque la tendencia natural no explica el motivo por el que una relación entre consanguíneos pueda considerarse «incesto» sólo tras haber establecido una regla. Si la tendencia fuese natural, ¿por qué algunos grupos consideran «incesto» una determinada relación parental y no otra?

Para otros antropólogos la prohibición del incesto no tiene absolutamente nada que ver con la dimensión natural del hombre, pero sería una pauta exclusivamente «cultural» relacionada con la necesidad de la comunidad primitiva para organizar las relaciones sociales en los grupos diferentes, cada uno de ellos conectados a un tótem. Para el antropólogo francés esta explicación con carácter «histórico» no explicaría por qué la prohibición del incesto sigue estando presente hoy en día y genera horror atávico.

¿La solución? El intercambio y la reciprocidad

Para entender cómo la prohibición del incesto da pie a la construcción de las comunidades humanas, según Lévi-Strauss, debe

indicarse cuál es el fenómeno que está conectado con la dimensión de la prohibición. Por ello, podemos afirmar que la prohibición del incesto sólo posee un carácter prohibitivo, sino también prescriptivo. Al mismo tiempo que impide que exista una relación matrimonial entre dos personas de la misma familia, ordena buscar esposa en otras familias y en otros grupos:

> A partir del momento en que me prohíbo el uso de una mujer, que así queda disponible para otro hombre, hay, en alguna parte, un hombre que renuncia a una mujer que por este hecho se hace disponible para mí. El contenido de la prohibición no se agota en el hecho de la prohibición, esta se instaura sólo para garantizar y fundar, en forma directa o indirecta, inmediata o mediata, un intercambio. **[8]**

Utilizando el lenguaje de la antropología, podemos establecer que la prohibición del incesto establece la característica fundamental que encontramos en la mayoría de grupos humanos: la exogamia. Por «exogamia» entendemos el dispositivo cultural que hace que busquemos una pareja fuera del núcleo familiar o del grupo de pertenencia («exogamia», palabra de origen griego que significa «casarse fuera» del grupo, de la familia, etc.).

Lévi-Strauss cree haber encontrado el mecanismo básico que regula los diferentes modelos con los que los grupos humanos organizan las reglas del matrimonio. El estudio del antropólogo francés ofrece una cantidad inmensa de datos extraídos de las crónicas de innumerables etnógrafos, y el autor desea entender cuál es la *estructura elemental* que regula las relaciones de parentesco. Pretende demostrar de un modo sencillo cómo la riqueza de las «ideas» culturales sobre las relaciones matrimoniales puede atribuirse a una ley universal.

Según Lévi-Strauss, para comprender cómo a partir de la prohibición del incesto derivan primero la exogamia y luego todas las demás formas simbólicas que caracterizan a las culturas humanas, es necesario introducir el concepto de reciprocidad, que clarifica y enriquece al de intercambio. En la misma base de un posible intercambio (que, *a priori*, sería un intercambio de mujeres entre dos familias o grupos), resulta imprescindible que la regla

universal de la reciprocidad esté en vigor, porque será justamente esta la que posibilitará un orden social. Dicho de modo más llano, es como si Lévi-Strauss declarase que la sociedad no crea la reciprocidad entre sus miembros, sino al revés: sólo mediante una regla de reciprocidad resulta factible la gestión del intercambio, y es sólo a través de un intercambio recíproco que se crea un sistema de reglas sociales. El pasaje es sin duda complicado, pero puede explicarse así: el intercambio recíproco de mujeres entre dos familias o dos grupos permite que estas dos familias o grupos conecten entre sí. Esta relación puede ser antagónica o de alianza, puede hacer crecer al grupo o arrastrarlo a su fin, puede aportar enriquecimiento material y espiritual o empobrecimiento total.

No olvidemos que el intercambio y la reciprocidad permiten al hombre salir del círculo cerrado de la consanguinidad y de la limitación a la pertenencia a un grupo o una familia, dando pie, en términos simples, al nacimiento de intercambios y tratos, a la posibilidad de que se miren a los ojos e intenten entender qué busca el otro y por qué lo busca, a las alianzas y a las guerras, a que se generen necesidades imprescindibles para el nacimiento de la cultura humana: la necesidad imperiosa de comunicar y de abrirse al otro.

La dinámica de la reciprocidad que hemos visto preceder y fundar una posible sociedad humana, no sólo es un mecanismo de pensamiento ideado por Claude Lévi-Strauss con el fin de comprender la estructura fundamental que regula las formas diferentes de reglas matrimoniales, sino que actúa específicamente dentro de los grupos humanos y produce una serie de estructuras culturales. El antropólogo, para demostrar el carácter universal y a la vez productor de relaciones culturales del intercambio recíproco, pone un ejemplo muy particular y esclarecedor: en los restaurantes económicos de la Francia meridional existía una extraña costumbre que se repetía casi siempre. Los menús económicos ofrecían el plato del día y una pequeña botella de vino, por lo general de poca calidad. Los comensales, que a menudo se sentaban codo con codo sin conocerse, echaban el contenido de la botella en el vaso del desconocido de al lado y éste a su vez hacia lo mismo. ¿Qué está ocurriendo, según Lévi-Strauss? ¿Cómo se explica esta extraña

costumbre? Resulta que en este gesto de cortesía y educación, en este intercambio de bienes recíprocos (en este caso el vino) entre dos comensales que no se conocen, se crea una primera forma de comunicación y de sociabilidad. Incluso si uno de los comensales hubiera rechazado el intercambio, esta misma situación habría producido también una relación social, aunque hostil en lugar de cordial. El gesto de llenar de vino el vaso de otro puede interpretarse como un «gesto primordial» que hace posible el nacimiento de relaciones sociales humanas: un gesto, de hecho, que permite superar el *impasse* típico que se crea cuando uno se ve obligado a sentarse codo con codo con un extraño, una mezcla de incertidumbre y fastidio que invade a cualquier persona en una situación parecida. Ofrecer el vino a un desconocido, estableciendo una relación de intercambio recíproco, siempre y cuando el desconocido se sienta obligado a devolver el favor, permite que entre los dos comensales nazca una socialización aliñada de conversaciones y, por lo tanto, un intercambio de palabras y/o de observaciones:

> De este modo, se establece una cantidad de menudos vínculos sociales mediante una serie de oscilaciones alternadas, según las cuales uno se otorga un derecho al dar y se impone una obligación al recibir y, siempre en los dos sentidos, más allá de lo que se dio o aceptó. **[9]**

El último elemento al que debemos enfrentarnos en nuestro recorrido, y del cual ya hemos destacado su naturaleza «misteriosa», ha significado durante años el verdadero enigma antropológico sobre la cuestión de las reglas matrimoniales: el motivo por el que en la mayoría de las sociedades se prohíbe el matrimonio entre primos hijos de dos hermanos o de dos hermanas (primos paralelos), pero en cambio la unión entre primos hijos de un hermano y de una hermana (primos cruzados) no sólo se admite, sino que a menudo se favorece y se considera adecuado.

Antes de entrar en dicha materia complicada, veamos todos los pasos que de momento hemos superado: en primer lugar, la prohibición del incesto representa el paso de la naturaleza a la cultura porque es a la vez *universal* y, en consecuencia, *natural* por

estar presente en todos los grupos, y *específico* y, por lo tanto, *cultural*, por presentarse de un modo diferente en cada grupo y con sanciones diversas. En segundo lugar, dicha prohibición resulta ser la base de las sociedades humanas porque destapa la necesidad de la exogamia (encontrar pareja fuera de la familia o del grupo de pertenencia). En tercer lugar, la necesidad de la exogamia manifiesta la presencia del principio humano fundamental del intercambio y de la reciprocidad: si yo renuncio a las mujeres de mi grupo o de mi familia, seguro que alguien hará lo mismo en su familia. Para terminar, la dinámica del intercambio y de la reciprocidad —con el ejemplo del restaurante del sur de Francia— genera las primeras formas de socialización y cultura, es decir, la necesidad de abrirse al otro, aunque nos pueda parecer peligroso, y la consecuente necesidad de usar (por lo tanto de expresar con mayor precisión y complejidad) el lenguaje y el pensamiento simbólico para interactuar con un «desconocido».

La última pregunta que nos debemos plantear, cuya respuesta desata un debate interesante sobre cómo se forman los grupos humanos, es por qué se prohíben sólo algunas formas de relaciones matrimoniales y no otras. La respuesta nos llevará a otra pregunta, ¿por qué en las culturas antiguas los primos paralelos se consideraban como hermanos y hermanas, mientras que los primos cruzados no? Según Lévi-Strauss, sólo tras desvelar este «misterio» se podrá afirmar que el intercambio recíproco representa la estructura fundamental del parentesco y también del principio (en el sentido de aquello que funda o de aquello que da inicio) que regula la posible existencia de «cultura».

¿Por qué intercambio de mujeres y no intercambio de hombres?
La crítica feminista a Claude Lévi-Strauss

El sistema que regula el matrimonio y, en consecuencia, la existencia de la sociedad humana, se basa en el principio fundamental de la reciprocidad, que se expresa en el intercambio de mujeres entre grupos: la primera crítica que llegó desde sectores feministas ponía en tela de juicio cómo aparecía la mujer en *Las estructuras elementales del parentesco*. Ya hemos visto que se concibe a la mujer como moneda de

cambio o, utilizando los esquemas lingüísticos, como un signo dentro de un sistema de comunicación. Lévi-Strauss respondió en más de una ocasión que, en términos generales, su teoría seguiría siendo válida si se diera la vuelta al argumento diciendo que los hombres eran los utilizados como mercancía, pero que si había elegido la fórmula del intercambio de mujeres era porque así se vivía y se percibía en los grupos humanos. Esta última afirmación también fue rebatida con la idea de que se trataba de la mirada de antropólogos hombres, de un punto de vista masculino, del patriarcado, que devolvía la creencia (a veces inconsciente) del pasado en que el hombre es superior a la mujer.

La filósofa americana Judith Butler presentó una reflexión mucho más compleja y elaborada sobre el argumento de Lévi-Strauss, donde se preguntaba cómo se habían producido los géneros sexuales desde un punto de vista cultural. La dicotomía naturaleza/cultura, profundizada por el antropólogo, sirve también para explicar la relación sexo/género y para definir la prohibición del incesto como el camino principal para mostrar cómo se construye el papel de subordinación en la mujer. El descubrimiento de la dimensión económica del «intercambio» a la que se somete a la mujer, su valor simbólico y de reproducción intelectual e ideológica, podría mostrar un espacio de reivindicación política más madura y consecuente.

El extraño caso del matrimonio entre primos

Como ya hemos visto en más de una ocasión, para entender el pensamiento de Claude Lévi-Strauss debemos recorrer todos estos pasos. La pregunta que debe responder el antropólogo trata de la prohibición del matrimonio entre primos paralelos (hijos de hermanos del mismo sexo) y la permisividad del matrimonio entre primos cruzados (hijos de hermanos de distinto sexo). Sólo de esta forma podemos demostrar la universalidad del principio de reciprocidad y, en consecuencia, la prohibición del incesto. Una vez más el punto de partida sólo puede encontrarse en la relación entre lo natural y lo cultural: desde el punto de vista meramente biológico, el grado de consanguinidad entre primos paralelos y primos cruzados es el mismo: pero el hecho es que las respuestas diferentes a las dinámicas matrimoniales demuestran que interviene el factor cultural.

Entonces, ¿por qué existen estas dinámicas incomprensibles para nosotros? La respuesta de Lévi-Strauss ofrece un dato real: las reglas del matrimonio están estrechamente conectadas al modo en que las uniones de parentesco se entrecruzan a partir de generaciones precedentes.

El razonamiento es el siguiente: los hijos de dos hermanos del mismo sexo (es decir, primos paralelos), siendo representantes del mismo sexo, pertenecen al mismo clan y, en consecuencia, no pueden entrar en el juego del intercambio recíproco y matrimonial entre grupos diferentes mediante la descendencia de los padres y las madres. Se consideran pertenecientes al mismo *clan*, y si se casasen entre ellos, no se respetaría el principio fundamental de la reciprocidad y del intercambio: yo, que pertenezco al *clan* A, renuncio a una de mis mujeres, y tú, miembro del clan B, renuncias a una de las tuyas. De esta forma, el matrimonio entre primos paralelos se castiga con la prohibición del incesto.

En cambio, los hijos de dos hermanos de sexo distinto pertenecen a dos *clanes* diferentes, pues el hombre (el hermano) ha «cedido» en el intercambio de reciprocidad a su propia hermana a otro grupo, encontrándose «en débito» de una mujer: el matrimonio entre primos cruzados permite también que el grupo que ha recibido a la mujer (la hermana) y que se encuentra en condición de «crédito», pueda entregar a otra mujer, la hija, al grupo que la haya cedido. En este sentido, dicho matrimonio resultaría preferible porque permitiría eliminar inmediatamente el «débito» existente entre un grupo y otro.

Claude Lévi-Strauss concluye diciendo que el principio fundamental es justamente el de la reciprocidad:

> El matrimonio entre primos cruzados sólo expresa, en último análisis, el hecho de que en materia de matrimonio es necesario dar y recibir, pero que no puede recibirse de quien tiene la obligación de dar, y que es necesario dar a quien posea un título para recibir, ya que la donación mutua entre deudores conduce al privilegio, así como la donación mutua entre acreedores condena a la extinción. **[10]**

A pesar de la complejidad de la reflexión, llegados a este punto el principio debería resultar claro: el matrimonio «por intercambio» genera relaciones entre grupos diferentes, establece relaciones e intercambios entre los individuos y permite que se forme un tejido social de alianza y colaboración, con el consecuente crecimiento del grupo y el enriquecimiento de la vida social y cultural. El matrimonio «incestuoso», tal y como define incesto cada grupo de forma interna, conduce al aislamiento de los grupos, estos se cierran en sí mismos y se condenan a la extinción. La motivación no es de tipo biológico, sino que tiene un origen cultural y distinguiendo entre los diferentes tipos de primos, para nosotros algo del todo equivalente, es posible encontrar el camino fundamental que guíe toda relación social entre grupos y presente la posibilidad de que estos sobrevivan.

El proyecto de Claude Lévi-Strauss consiste en encontrar una «estructura» fundamental que explique la compleja variedad de las instituciones parentales. Y parece haberlo logrado: la respuesta se presenta en el plano del inconsciente colectivo, nunca se encontrará dentro de un grupo humano, sabiendo que determinadas instituciones tienen una base común y han sido «elegidas» a sabiendas.

Pero el antropólogo no considera que haya logrado un resultado definitivo: si se da por terminado el proyecto para encontrar una estructura fundamental que regule todas las posibles variables de uniones parentales observadas en grupos humanos de toda índole, ahora Lévi-Strauss desea salir en busca de algo todavía más difícil. Se trata de la estructura fundamental y de las reglas que establecen el funcionamiento de la mente humana en toda su expresión, en cada ubicación geográfica y en cada momento histórico. Un proyecto que roza la locura y la aventura del azar, un proyecto al que Lévi-Strauss dedica el último medio siglo de su longeva vida.

Intermedio: la intrincada relación entre etnología e historia

La obra de Claude Lévi-Strauss que plantea una de las mayores revoluciones en la antropología lleva por título *Antropología estructural*. Se trata de un conjunto de ensayos e intervenciones que, escritos en momentos diferentes durante veinte años, Lévi-Strauss decidió publicar en 1958 y que constituyen el ejemplo más claro del pensamiento del antropólogo francés. En el título aparece la palabra «estructural» por un motivo evidente, pues la obra está formada por intervenciones de todo tipo y reflexiones sobre aspectos varios de la antropología y de la etnología: se va desde la relación entre etnología e historia, pasando por la de la antropología y la lingüística estructural, hasta tratar cuestiones relacionadas con la magia y las curas chamánicas. La introducción toma la forma de un ensayo que expone la relación entre etnología e historia: se trata de un problema —que veremos enseguida— sobre el que Lévi-Strauss volvió varias veces a lo largo de su vida y que representa uno de los pilares más complejos y difíciles de entender de todo su pensamiento teórico.

La pregunta que debemos hacernos es: si existe una estructura que regule las expresiones culturales de los seres humanos, en cualquier época y lugar geográfico, ¿cuál es el puesto reservado a la historia en este planteamiento abstracto? ¿Qué relación existe entre la estructura (que es atemporal) y la historia y las transformaciones que produce en el tiempo?

Por lo tanto, si en el fondo del ser humano siempre encontramos tendencias universales y válidas, entonces la historia carece de sentido o sólo cambia en su superficie. Aquí radica la crítica fundamental lanzada contra el pensamiento de Lévi-Strauss, pues el

antropólogo eliminó el factor de la transformación histórica y negó el papel del hombre como actor y artífice de su propio destino, convirtiéndose en un campeón de lo que luego se definió como «antihumanismo». La respuesta a estas críticas nos lleva al corazón de uno de los grandes problemas de la antropología estructural (y de la antropología a secas): el papel y el lugar que ocupa el hombre en el mundo y en la historia. Una vez más estamos ante un viaje lleno de dificultades, aunque también resulta posible que volvamos de esta experiencia cambiados de arriba abajo (al más puro estilo chamánico). Nuestra mirada debe dirigirse al centro de los problemas que afectan a las personas, a la sociedad, a las relaciones entre culturas y a las transformaciones que puedan darse.

Etnología e historia: una relación difícil. Primera parte

No es casualidad que Lévi-Strauss decidiera incluir un ensayo que escribió en 1949 como introducción de su obra fundamental, con la que presentó a la comunidad científica el concepto de *antropología estructural*. Dicho ensayo habla de la relación entre etnología e historia. Se trata de una verdadera introducción, ya que aborda los preliminares de un terreno todavía más complejo en el que cada análisis debe ser de tipo «estructuralista». La relación entre una estructura inmutable y atemporal y el devenir histórico y, desde un punto de vista teórico, las relaciones entre el análisis sincrónico (la comparación de los dispositivos más allá del paso del tiempo) y el análisis diacrónico (cómo determinados dispositivos cambian en el tiempo y en la historia).

Las preguntas que debemos hacernos con Claude Lévi-Strauss y que contienen la base de las críticas a su método estructuralista se podrían resumir como sigue. Si existe una estructura universal que el tiempo no puede cambiar, ¿cuál es el significado del devenir histórico? ¿Cambia la superficie de los fenómenos, pero las personas permanecen iguales? ¿Se puede reemplazar el análisis de los fenómenos sociales y culturales sólo con una dimensión «estructural», olvidando el papel de la gente anónima y de las masas

durante el desarrollo de nuestro pasado y nuestro presente? ¿Nos mantenemos siempre iguales en cualquier lugar y en cualquier momento? ¿A dónde ha llegado el Hombre, con la «h» mayúscula, aquel que en la tradición occidental es el *faber fortunae suae*, es decir, el constructor de su propio destino? En realidad, ¿el hombre se guía por un inconsciente estructural y cultural que lo determina por completo a la hora de elegir?

En resumen, a Claude Lévi-Strauss, junto con otros exponentes de esa corriente llamada con el término impreciso de «estructuralismo», se le acusa de «antihumanismo», de dejar en un segundo plano al hombre para poner una «estructura» en el centro de su pensamiento.

Estamos ante preguntas que representan el núcleo duro de cualquier reflexión filosófica que aspire a serlo, y es justamente este el motivo por el que el pensamiento de Claude Lévi-Strauss sobrepasa los límites de su disciplina (la antropología). Sus ideas y su metodología se han enfrentado a numerosas situaciones y han sido objeto de debate por parte de los mejores filósofos del siglo XX. Por ello, el pensamiento de Lévi-Strauss representa una etapa fundamental en el mundo de las ideas contemporáneas, y si sus reflexiones sobre la historia nos pueden desconcertar en algunos aspectos, otros dan pie a interpretar los fenómenos humanos y las relaciones entre culturas.

Cuando nos sumergimos en el pensamiento del antropólogo francés, aunque no se compartan algunos de los fragmentos, siempre se tiene la impresión de avanzar hacia una «iluminación»; aspectos de la realidad que dábamos por sentados, de golpe pueden traer consigo nuevas interpretaciones. Nuestra mirada hacia el mundo, hacia la realidad y hacia los fenómenos humanos y sociales siempre se ve ineludiblemente cambiada en profundidad.

Para entender el esqueleto del discurso de Lévi-Strauss, vale la pena leer un fragmento pequeño en el que el antropólogo logra sintetizar a la perfección la paradoja que existe entre etnología e historia:

> El problema de las relaciones entre las ciencias etnológicas y la historia, que es al mismo tiempo su drama interior puesto al descubierto, puede enunciarse de la siguiente manera: o bien nuestras ciencias se ocupan de la dimensión diacrónica de los fenómenos, es decir, del orden de estos en el tiempo, y entonces son incapaces de hacer su historia, o bien intentan trabajar a la manera del historiador, y entonces la dimensión del tiempo se les escapa. Pretender reconstruir un pasado cuya historia no se puede alcanzar, o querer hacer la historia de un presente sin pasado —drama de la etnología en un caso, de la etnografía en el otro—, como quiera que sea, tal es el dilema al cual el desarrollo de una y otra en los últimos cincuenta años parece haberlas condenado con demasiada frecuencia. **[11]**

Según Lévi-Strauss, la relación con la historia es el drama subterráneo que atraviesa toda la aventura de las ciencias antropológicas. El problema se plantea en estos términos: cuando el etnógrafo recoge sobre el terreno costumbres y creencias —cuando trabaja como «historiador», pues va en busca de fuentes y testimonios— sólo rinde cuentas con un presente sin pasado porque la dimensión «histórica» resulta un privilegio de la forma occidental de interpretar los fenómenos, mientras que las culturas primitivas organizan su pensamiento en el tiempo de forma diferente (volveremos a hablar de este punto en el siguiente párrafo). El etnólogo, en cambio, cuando elabora estudios comparativos y analiza las notas del etnógrafo, se encuentra ante la paradoja de querer reconstruir la dimensión del pasado de algo cuya historia resulta imposible conocer. No sabemos nada o casi nada de muchas sociedades, no tenemos a nuestro alcance información para reconstruir su pasado.

Así pues, existe un problema de fondo en esta relación. Se trata de una contradicción/paradoja: el punto de partida es la forma en que se concibe la relación entre etnología e historia en otras escuelas etnológicas.

Para Lévi-Strauss en el desarrollo de la antropología han existido formas totalmente inapropiadas de utilizar la categoría temporal, pero el blanco de las críticas es el llamado «evolucionismo», un pensamiento derivado de un «resbalón» y usando el concepto biológico de la evolución (la teoría de Darwin) en los fenómenos

sociales. En pocas palabras, el evolucionismo desea analizar el desarrollo de las civilizaciones y de las culturas como si se tratase de seres vivos, de organismos que, a semejanza del mundo natural, se dirigen hacia procesos evolutivos y luchan entre sí por la supervivencia. El primer problema de esta reflexión es, según el antropólogo francés, el que siempre se inmiscuye de forma impropia e inaceptable en su teoría: la dimensión natural y la dimensión cultural de todo lo relacionado con el hombre. Para un antropólogo los fenómenos sociales y culturales no son fenómenos naturales y no pueden investigarse con la misma metodología. Por lo demás, y tal y como ya hemos visto, el hombre se convierte en tal cuando empieza a rellenar los vacíos dejados por la naturaleza con un sistema de reglas y, de esta forma, se adentra en el mundo cultural y abandona el «mundo natural». Resulta impensable para el antropólogo francés que las sociedades humanas, civilizadas o «salvajes», puedan funcionar como organismos naturales. La teoría de la evolución de los fenómenos sociales y culturales esconde, según Lévi-Strauss, otro escollo: se presupone que las sociedades occidentales representan el momento más avanzado en esta evolución que se extiende en la historia, y que cualquier otra civilización representa la supervivencia de etapas precedentes por las que Occidente ya ha pasado.

Esta relación entre etnología e historia lleva a que se interpreten los datos etnográficos con la curiosidad propia de aquel que analiza a un «primitivo» para descubrir cómo éramos nosotros cuando éramos «salvajes». Entonces, el error, inherente a la aplicación del aparato biológico de la evolución de las especies en el ámbito cultural, se halla de hecho en algo muy sencillo: un animal evoluciona a partir de la reproducción y de las generaciones diferentes que se encadenan una detrás de otra. La evolución en la naturaleza está garantizada justamente gracias a la dinámica de reproducción y de la «mutación» que interviene a nivel genético. Con su gusto por la paradoja, Lévi-Strauss subraya cómo un hacha o cualquier otro producto cultural nunca genera «hijos», y que el parecido entre todas las herramientas del mundo se debe más a una estructura común de representación y de proyección que a una mejora identificable en la evolución. Sin embargo, el verdadero problema sería otro: como ya hemos dicho, la antropología nació

como consecuencia del imperialismo, y una de las justificaciones autoexculpatorias de Occidente era que el sometimiento de los pueblos servía para su «evolución» cultural. El evolucionismo de los fenómenos sociales y culturales prevé un punto en el cual todos deben converger y dicha «meta» sería el hombre occidental y Occidente como organización social, cultural y económica. El «razonamiento», en su simplicidad, dice: el sistema cultural occidental debe imponerse a todos los pueblos porque, desde un punto de vista histórico, es el más «evolucionado».

Una de las lecciones básicas que nos brinda Lévi-Strauss es que la pretendida superioridad de Occidente sólo lo es porque se mira exclusivamente a la propia historia y al desarrollo de uno mismo: nuestro antropólogo comentará en más de una ocasión que no hay nada que garantice que el desarrollo tecnológico occidental constituya la prueba de su superioridad o de máxima evolución. ¿Quién dice que un pueblo, al que consideramos «primitivo» por estar menos desarrollado desde el punto de vista tecnológico, no pueda ser más avanzado que el nuestro, porque mantiene relaciones más sanas y equilibradas con otras personas y con el entorno?

Durante sus últimos años de vida y de estudio volvió a tratar este tema incidiendo en sus preocupaciones por el futuro del hombre y del medio ambiente. Su pensamiento siempre ha indicado que en el análisis de todo lo que afecta al Hombre es necesario empezar con las relaciones que mantiene este con otros representantes de su especie y con todas las otras especies vivas del planeta. ¿El hombre occidental que somete pueblos y que basa su desarrollo en la explotación del hombre por parte del hombre, que destruye y agrede al planeta y sus formas de vida, que no piensa en su futuro ni en el de todos los demás seres vivos (tampoco en sus hijos, a quienes deja un mundo «comprometido»), que pone por delante su beneficio personal antes que el de los demás, este hombre puede considerarse el pueblo más evolucionado y desarrollado?

Volviendo a la cuestión «teórica», en Franz Boas ya encontramos una crítica al evolucionismo de los fenómenos sociales y culturales. El etnógrafo americano, uno de los maestros de Lévi-Strauss,

opinaba que era necesario estudiar cada grupo humano aisladamente, buscando la historia individual particular y el modelo específico de desarrollo, sin excederse en la voluntad de interpretar y devolviendo la verdad de un estamento cultural a su origen, al grupo que lo haya producido. Para el antropólogo francés se trata de un método «prudente» y «meritorio», pero que corre el riesgo de no poder escapar de la especificidad y del desorden (aparente) entre las diferentes costumbres e instituciones. En cambio, el objetivo de Lévi-Strauss es más descabellado y arriesgado, pues desea comprender la estructura fundamental del funcionamiento de la mente humana en cada lugar y en cada tiempo. El estructuralismo ofrece la posibilidad de ayudar a salir tanto de la ideología imperialista y violenta del evolucionismo como de la especificidad de Boas. Veamos de qué manera Lévi-Strauss determina la relación entre etnología e historia, y como podemos escapar de las interpretaciones parciales y de la paradoja que hemos visto al inicio del párrafo:

> El debate se reduce, pues, al problema de las relaciones entre la historia y la etnología en sentido estricto. Nos proponemos mostrar que la diferencia fundamental entre ambas no es de objeto ni de propósito, ni de método. Teniendo el mismo objeto, que es la vida social, el mismo propósito, que es una mejor comprensión del hombre, y un método que sólo varía en cuanto a la dosificación de los procedimientos de investigación, se distinguen sobre todo por la elección de perspectivas complementarias: la historia organiza sus datos en relación con las expresiones conscientes de la vida social, y la etnología en relación con las condiciones inconscientes. **[12]**

La historia y la etnología explican el hombre y su experiencia en el mundo y en el paso del tiempo desde dos puntos de vista diferentes y a la vez complementarios. Como ya hemos comentado, la dimensión de la estructura, que Claude Lévi-Strauss busca durante toda su vida, se coloca a un nivel de «inconsciencia» casi imposible de definir porque sólo se observan los «resultados». Y es a partir de esta idea fundamental que el antropólogo decide parafrasear el famoso dicho de Marx según el cual es verdad que los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio.

De esta forma, en la relación con la historia se mide la diferencia y la distancia frente al pensamiento de Lévi-Strauss. Al hombre no sólo le afectan las cosas de las que es consciente, sino también los elementos funcionales y subyacentes que guían siempre su visión del mundo de la acción. En este sentido, entendemos por qué el antropólogo francés y el estructuralismo han recibido duras críticas: el estructuralismo niega la profundidad de la historia y la centralidad del hombre en su propio destino. En realidad, todo resulta mucho más complejo: el hombre hace la historia y también «su propia» historia, pero entre la consciencia del presente y la mirada puesta hacia el exterior, llegando lejos, sólo nos damos cuenta de que quien guía nuestras acciones es algo diferente y más profundo: un esquema, una forma de estar en la realidad, una visión del mundo. Cuando hablamos de acciones lo hacemos en un sentido cultural y vasto, no nos referimos a acciones cotidianas como abrir la puerta para salir de la sala donde estamos leyendo este libro.

Esta idea se entiende mejor si nos detenemos un momento para centrar nuestra atención en un elemento: al nacer, nos hallamos en un mundo que ya existía antes que nosotros y que ha pensado la realidad de un modo determinado que se nos «transmite» mediante la educación, primero en la familia y luego en el ámbito social, y por supuesto en la escuela. Al morir, dejamos un mundo que seguirá su camino sin nosotros; pero aún hay más: resulta diferente nacer en la Italia de los ochenta del siglo XX que en el mismo lugar pero en el siglo III a. C., o en el mismo momento pero en la Melanesia. Claude Lévi-Strauss nos muestra la complejidad de dos planos que se sobreponen a la visión del hombre: un plano consciente, en el que traducimos en nuestra experiencia vital la dimensión cultural que recibimos por haber nacido en un lugar y no en otro (las respuestas humanas, obviamente, pueden ser del todo diferentes: se vive en una cultura, pero también se critica; veremos como la «crítica» también se produce entre las poblaciones llamadas «primitivas»).

En el plano inconsciente encontramos los mecanismos que regulan nuestro estar en el mundo: este nivel es igual para cualquier persona y ninguna cultura ni nadie puede considerarse superior a otro desde un punto de vista «cultural». Se trata de un pensamiento

que propone un análisis complejo y resulta difícil de solucionar, pues en la actualidad multicultural en que vivimos, nos podríamos preguntar si algunos «encuentros» culturales no pueden considerarse superiores o inferiores que otros. En la época que escribía Lévi-Strauss era necesario librar una batalla cultural para demostrar que el hombre occidental sufría un «delirio de omnipotencia» y que existía la belleza de las «diferencias culturales». Sin embargo, debemos admitir que hoy en día todavía nos cuesta admitir la existencia de costumbres distintas a las de nuestra cultura, y consideramos que dichas costumbres vulneran derechos que en nuestro sistema de pensamiento resultan inalienables.

¿Lévi-Strauss utilizado por los «neorracistas»? Las paradojas del pensamiento de la diferencia

En el famoso ensayo *Raza e historia* de 1952 que la UNESCO encargó a Lévi-Strauss, en pocas páginas el antropólogo habla del problema del racismo y de la supuesta superioridad occidental, e intenta salvar la idea de progreso mostrándola múltiple y no unidireccional. Su razonamiento es el siguiente: el desarrollo económico, industrial y tecnológico de Occidente es un hecho irrefutable, pero esta aceleración no está relacionada con una «superioridad» del hombre blanco sobre los otros hombres, si bien Europa ha vivido, por así decirlo, un sistema de intercambios culturales que le ha reportado una «fortuna». La única posibilidad real de progreso es la integración y la continua colaboración entre culturas que, además, deben incluir a los que son «apartados por la diferencia». Es decir, el motor del progreso es la diferencia cultural y si el mundo desea seguir «progresando» debe mantener en equilibrio un sistema global formado por diferencias culturales.

Cuando Lévi-Strauss escribía estas palabras, la mirada hacia la «diferencia» y su celebración convivían con la batalla que se libraba contra el racismo, que se había manifestado brutalmente con el nazismo y el colonialismo: evocar la diferencia, sostener que entre «primitivos» y «civilizados» no había jerarquía alguna y negar la existencia de razas biológicas o culturas inferiores, expresar sin tapujos que somos todos iguales con nuestras diferencias, significaba la búsqueda de una nueva comunidad humana que no repitiera las atrocidades del pasado reciente y en la que cualquiera pudiera encontrar su lugar.

Sin embargo, en las últimas décadas se ha extendido una forma

diferente de racismo, que un filósofo francés ha bautizado como «neorracismo», ligada a los nuevos fenómenos de inmigración. La originalidad de este nuevo tipo de racismo parece basarse en las teorías de la diferencia propuestas por Lévi-Strauss y otros intelectuales y filósofos.

Según el neorracismo, teniendo en cuenta que los hombres son «diferentes» entre sí y que esta «diferencia» debe respetarse, resulta inadecuado proponer mezclas culturales. Solo cuando una cultura se siente amenazada por otra se producen actitudes xenófobas. Simplificándolo al máximo y utilizando una expresión más bien tosca pero que el lector puede sentir como familiar, si cada uno se quedase en su casa, nadie sería racista. Uno se convierte en racista sólo cuando se imponen encuentros y mezclas entre culturas diferentes, sin respetar el principio sagrado de la «diferencia». La paradoja de esta forma de «racismo diferencialista» radica en que se pone de la parte de quien defiende la integridad de las culturas y su «diferencia», dando a entender que el verdadero «horror» es la mezcla y adoptando así posturas «mixófobas» (miedo al mestizaje). Aunque está demostrado científicamente que las razas biológicamente no existen, el neorracismo sostiene que la «xenofobia» y la «mixofobia» son reacciones naturales del ser humano y que, en cuanto naturales, deben respetarse.

Así pues, resulta evidente que la relación con el pensamiento de la diferencia de Lévi-Strauss es totalmente superficial. Pero también lo es que las exigencias culturales de nuestra época son diferentes a las del siglo XX. Es por ello, y por la agudeza de sus reflexiones, que siempre suele citarse a Lévi-Strauss de un modo u otro.

Etnología e historia: una relación difícil. Segunda parte

De vuelta a la relación entre historia y estructura, para Lévi-Strauss el objetivo de la etnología es lograr que emerjan las diferencias culturales que se producen en los diferentes sistemas culturales humanos y analizarlas mediante un principio común. No obstante, es evidente que la historia determina lo que podemos definir como alteraciones o transformaciones de las estructuras sociales y culturales. También resulta incuestionable que los conjuntos que el antropólogo estudia están sujetos al cambio

histórico, en cuanto son locales y específicos.

A este nivel de reflexión, el problema se plantea en otro lugar: ¿cómo explicamos costumbres o, en general, sistemas sociales estructurados sobre poblaciones cuya historia resulta imposible de recuperar? El propio Lévi-Strauss ofrece un buen ejemplo para explicarlo: los etnógrafos y etnólogos han detectado cómo muchos grupos humanos, repartidos por el mundo, estructuran su organización social a través de una «organización dual» (la división del grupo en dos subconjuntos exogámicos). Se trata de una estructura que asume características diferentes en cada cultura y grupo humano (la reflexión es la misma, pero en un plano diferente, que la planteada en la prohibición del incesto). Existen dos posibles respuestas: la «evolucionista», que explica el «misterio» por el hecho de tratarse de un estadio de desarrollo «necesario» por el que todos los pueblos deben pasar (Occidente ya lo hizo en su día, y los que aún deben hacerlo son considerados supervivientes «arcaicos» y «primitivos»). En segundo lugar la hipótesis «difusionista», que considera que la costumbre se origina en un lugar determinado y luego se difunde entre otra población gracias a los intercambios culturales. Para Lévi-Strauss resulta muy difícil imaginar que la humanidad, en su variedad infinita de manifestaciones culturales, pueda pasar por etapas de desarrollo «iguales» para todos (además, ¿en qué nos podríamos basar?). Parece igualmente muy complicado pensar que en tiempos arcaicos se hubieran producido contactos humanos articulados de tal forma que una costumbre, inventada en cierto momento y en un lugar determinado, se hubiera podido «difundir» por todas partes, sin olvidar que nos quedaría en el tintero saber los motivos de este «éxito».

Podemos intuir cuál será la solución de Lévi-Strauss a este problema: debe imaginarse que más allá de la diversidad y de la variedad cultural de una costumbre, hay una base de esquemas «inconscientes» comunes a todas las culturas, esquemas que «por su carácter inconsciente, deben estar por igual presentes en aquellos pueblos que jamás han conocido esta institución». [13]

La crítica a la ideología occidental, pensamiento que desea a toda costa la superioridad de esta parte del mundo *y de* sus

productos culturales y sociales, puede llevarse a cabo gracias a los instrumentos de la antropología estructural: las sociedades llamadas «primitivas» no muestran ninguna diferencia frente a las «civilizadas» por el hecho de que carezcan de una determinada «estructura mental», sino porque la misma potencialidad presente por igual en todas las personas no necesariamente se desarrolla a la vez ni en la misma medida en todos los grupos humanos. Una idea específica de desarrollo, como la tecnocrática y económica típica de Occidente, no debería convertirse en la forma de evolución que todos los demás grupos humanos habrían de seguir. Más bien al contrario, estos deberían ser libres para «elegir» qué potencialidades humanas desarrollan a partir de su historia específica y sus capacidades.

Queda, todavía, otra cuestión por resolver: como ya hemos visto, la antropología no sólo estudia las instituciones, sino también la forma en que las personas de un grupo determinado piensan y reflexionan sobre sus instituciones y su cultura, y no sólo en el plano de la realidad, sino también en el plano de la reflexión sobre la realidad. Lévi-Strauss a menudo vuelve a tratar el tema de la relación entre etnología e historia, se plantea cómo los diferentes grupos humanos perciben el paso del tiempo y su historia. La pregunta vuelve a poner sobre la mesa la diferencia entre el mundo occidental y los otros pueblos o culturas en cuanto a la forma de pensar el tiempo y la historia.

En Occidente el papel privilegiado que tiene la reflexión sobre la historia y el progreso está estrechamente ligado al hecho de que en nuestra cultura consideramos que los cambios están motivados por valores determinantes. La conciencia histórica de Occidente se deriva de la vivencia particular del paso del «tiempo» que nuestra cultura ha desarrollado a lo largo de la historia, y que prioriza la dinámica del «cambio» frente a la de la «permanencia». Las motivaciones son muy complejas y destacan algunos factores, como la invención de la escritura, la posición geográfica que siempre ha ido moviéndose entre culturas y mercancías, la formación de una sociedad urbana y la creación de un modelo específico de estratificación social. Todos estos elementos conciernen a la historia específica de una cultura. Entre tiempo e historia existe una

diferencia. Todas las culturas están inmersas en la historia, pero todas las culturas interpretan de forma diferente su propia experiencia en el tiempo.

En las sociedades y las culturas estudiadas por los antropólogos, y en especial en unos pequeños grupos de la América tropical que Lévi-Strauss estudió de cerca, la experiencia de la realidad cambiante es completamente diferente: el tiempo fluye, en efecto, y por ello resulta una amenaza, no un recurso, se ve como motivo de desorden y separación en lugar de como una oportunidad, como un factor que conduce a la desintegración y que la estructura de la sociedad debe paliar. La experiencia del tiempo obliga a repetir y renovar las obras de los antepasados o de los personajes míticos que fundaron la existencia del mundo y de su orden cósmico y social actual. Dicho de otra forma, estos grupos humanos específicos actúan como si rechazaran la historia y buscasen evitar cualquier «semilla» de «desarrollo histórico».

Claude Lévi-Strauss dice en uno de los textos que aparecen en *Antropología estructural II* (una segunda compilación de ensayos) que las sociedades occidentales están formadas y pensadas para cambiar, mientras que las sociedades llamadas «primitivas» son percibidas como tales porque los propios miembros las conciben para durar. Se introduce en este punto la famosa distinción entre «sociedades calientes» y «sociedades frías» que, según el antropólogo francés, debería haber superado la diferencia entre «civilizado» y «primitivo». En analogía con la termodinámica, existen sociedades que por su condición histórico-geográfica se han visto obligadas a elaborar un concepto del tiempo histórico como base para el cambio y que, además, desean el cambio y han creado sus instituciones sociales en base a la idea del poder de transformación, y por este motivo sufren conflictos internos sin cesar. Estas son las «sociedades calientes». Luego existen otras sociedades que, con condiciones histórico-geográficas diferentes, no han elaborado reflexión alguna sobre la historia (a pesar de estar en ella) y viven el cambio como una disrupción, sin querer dinámicas de transformación, que suponen una violación de su constitución social y cultural. Estas son, obviamente, las «sociedades frías».

Resulta evidente que esta última propuesta de Lévi-Strauss podía también ser blanco de críticas (y en efecto así fue), pues parece establecer una distancia inalcanzable entre estos dos «conceptos» o «visiones del mundo». Además, podría decirse que entra en una contradicción, pues es justamente el cruce de culturas el que produce el fenómeno «caliente» de Occidente, mientras que el aislamiento genera la visión «fría» de los pocos grupos humanos considerados «primitivos» que todavía existen en el planeta. En este sentido, dicha distinción corre el riesgo de parecer una exaltación en favor del aislamiento cultural, una idea que no está presente en el pensamiento de Lévi-Strauss, pues siempre ha propuesto el intercambio, teniendo en cuenta los «hechos diferenciales», como algo positivo que debe favorecerse.

En resumen, este tema todavía no parece haber encontrado solución, ya que al hablar del hombre y de las culturas resulta difícil, o incluso imposible, encontrar la «verdad absoluta». Sin embargo, la propuesta general que Lévi-Strauss plantea en su obra en realidad se ve enriquecida por las contradicciones, ya que estas siempre resultan productivas, especialmente porque actúan como motor para la investigación.

Tótems, brujos y chamanes: el pensamiento de los salvajes y el pensamiento en estado salvaje

Tras habernos detenido para aclarar la confusa relación entre etnología e historia, conviene seguir avanzando para entender cómo Lévi-Strauss decide iniciar su reflexión y, especialmente, su proyecto disparatado y arriesgado de encontrar las estructuras fundamentales que regulan los procesos mentales del pensamiento. Primero se centra en el «totemismo» y luego en el pensamiento místico como los factores que pueden considerarse determinantes en el pensamiento de los llamados «salvajes». Además, siempre se ha considerado que el salto de calidad que realizó el pensamiento occidental, cuyas herederas son la filosofía y la ciencia, llegó gracias al *logos*, es decir, al pasar de una forma de pensamiento basada en el relato mítico y la personificación a un razonamiento basado en la abstracción y el concepto.

Lévi-Strauss desea mostrar la complejidad del pensamiento mítico y cómo el pensamiento de los salvajes no es inferior en términos de cualidad en comparación con el científico-occidental, y cómo sus creencias no deben considerarse «rudas» ni «primitivas». En este sentido, el antropólogo francés se empeña en demostrar que la estructura lógica fundamental que regula las producciones del pensamiento mítico y la que regula las producciones del pensamiento científico es la misma. Para comprender bien el problema al que nos enfrentamos, y en el que encontraremos tótems, brujos y chamanes, dejemos que las palabras de Lévi-Strauss nos expliquen claramente este «proyecto»:

> Los sociólogos que se han planteado el interrogante acerca de las relaciones entre la mentalidad llamada «primitiva» y el pensamiento científico, lo han resuelto por lo general invocando diferencias cualitativas en la manera en que el espíritu humano trabaja en un

> caso y en otro. Pero no han puesto en duda que, en ambos casos, el espíritu se aplica a los mismos objetos. […] Tal vez un día descubramos que en el pensamiento mítico y en el pensamiento científico opera la misma lógica, y que el hombre ha pensado siempre igualmente bien. El progreso —si es que el término pudiera aplicarse entonces— no habría tenido como escenario la conciencia sino el mundo, un mundo donde una humanidad dotada de facultades constantes se habría encontrado, en el transcurso de su larga historia, en continua lucha con nuevos objetivos. **[14]**

Así pues, el hombre sería el animal que, sobre todo, se pregunta sobre el mundo y busca constantemente respuestas a las contradicciones que la realidad le pone ante los ojos. Lo que consideramos progreso podría referirse al «mundo» y no a la «conciencia», por cuanto el mundo plantea preguntas al hombre, y este a su vez responde de forma diferente pero siempre partiendo de una estructura fundamental: cuantos más elementos del mundo se encuentran dentro de la conciencia del hombre, más diferentes son las herramientas mentales que deben usarse. Dichas herramientas están presentes, al menos en potencia, en todas las personas. Si resulta cierto que el pensamiento «salvaje» y el pensamiento científico se han enfrentado y se enfrentan constantemente a la pregunta acerca del mundo y el lugar que ocupa el hombre en el mundo con herramientas diferentes, entonces Lévi-Strauss está buscando demostrar que más allá de la diferencia en el uso de los «sujetos» de pensamiento, la base que regula las producciones intelectuales es la misma.

Llegados a este punto, debemos tratar primero la *pars destruens* del discurso de Lévi-Strauss, es decir, superar la ilusión occidental del totemismo como estructura específica del pensamiento y las instituciones «primitivas». Luego pasaremos a la *pars costruens*, mostrando en primer lugar la complejidad del pensamiento salvaje (con la ayuda de brujos y chamanes) y, en segundo lugar, analizando cómo se estructura y se desarrolla el «pensamiento salvaje», es decir, la relación entre lo que se define como el pensamiento en estado salvaje y lo que se define como el pensamiento de los (considerados) salvajes.

El engaño del totemismo

En 1962 Claude Lévi-Strauss publicó un libro, breve pero denso, que obtuvo un gran éxito y transformó en poco tiempo los estudios antropológicos y etnológicos: se trata de *El totemismo en la actualidad*, en el que el sabio francés aborda uno de los temas de cabecera de la etnología, el totemismo, denunciando su carácter «ilusorio» por ser, ni más ni menos, que una invención de los investigadores.

Pero, ¿qué es un tótem y qué entendemos por totemismo? El totemismo es un conjunto de tradiciones, creencias, normas sociales y formas de prohibición que, difundido en muchos grupos humanos y en numerosas sociedades, se basa en la existencia de una conexión estrecha o, aún mejor, de una relación de parentesco o de protección mutua entre un grupo, una familia o incluso un individuo y una categoría específica de seres vivos, animales o, con menor frecuencia, plantas. Las tipologías que normalmente encontramos son dos: el totemismo individual, según el cual un animal determinado protege a un individuo determinado, y el individuo, a cambio, no come ni mata a los animales que pertenecen a esta especie (este individuo podría ser un chamán, y entonces se considera que el animal le otorga sus poderes): el totemismo social, en que un determinado grupo más o menos amplio, una familia, clan o fratría, dentro de una organización dual (la exogamia sobre la que hemos hablado largo y tendido), recibe la protección de un animal y establece la prohibición de matar a dicho animal-tótem.

Tótem tallado en madera por nativos americanos. Se aprecian las formas del águila y el lobo.

El sistema totémico parece regular algunos aspectos de la vida de grupo, y lo hace mediante la instauración de tabúes o prohibiciones. En primer lugar, se da como hemos visto la prohibición de matar y comer la carne del animal-tótem, si bien en muchas sociedades puede hacerse sólo en rituales organizados a modo de celebración específica en la que, de forma sagrada, se puede comer el animal que representa al grupo o el clan. En segundo lugar, el totemismo parece relacionado con determinadas reglas y prohibiciones matrimoniales. Por ejemplo, no es posible casarse con alguien de un grupo que adore al mismo animal-tótem. El sistema totémico presenta también un conjunto de mitos fundacionales de la familia, del grupo o del clan totémico centrados en la figura de un antepasado que vivió a caballo entre la vida humana y la vida animal. De esta forma, tanto el animal-tótem como el grupo tienen un antepasado en común. Otras variantes explican la existencia de un antepasado totalmente humano que cultivó una gran amistad con la especie animal que representa al tótem del grupo o clan.

Sin duda, en la cuestión del totemismo anidan todos los

problemas a los que Lévi-Strauss se enfrenta a lo largo de su carrera intelectual. En primer lugar, está la relación entre naturaleza y cultura, pues el tótem representa un puente entre el mundo de la cultura y el de la naturaleza, el intento de reconstruir una continuidad entre estos dos mundos que se perciben lejanos y diferentes. En segundo lugar, aparece la exogamia y las relaciones matrimoniales, y ya hemos visto en el capítulo dedicado a las estructuras del parentesco que para Lévi-Strauss el tótem no desempeña ningún papel en este tipo de reconstrucción. En tercer lugar, vemos cómo se estructuran los grupos sociales y cuáles son las construcciones míticas que marcan el origen de una institución, o la comprensión del mundo y del papel que desempeñan en el mundo los grupos humanos y las sociedades «primitivas». Y, para terminar, observamos el lugar del totemismo en el comportamiento humano: si se trata de una dimensión que tiene que ver con el sentimiento y la adoración (ámbito religioso) o con la elaboración intelectual y conceptual (ámbito científico).

En cualquier caso, antes de que Lévi-Strauss desvelara el engaño y lograra que desapareciera de los estudios de antropología, el totemismo había sido objeto de innumerables interpretaciones y estaba considerado el punto de partida para analizar a grupos humanos «primitivos». Los primeros interesados fueron los especialistas en la historia de las religiones, que pensaban que el totemismo era la forma más arcaica de expresión religiosa humana. Pretendían explicar cómo la humanidad primitiva se enfrentaba a los temores del mundo y a la necesidad de encontrar la razón de la existencia humana en un principio superior y *diferente*.

Pero enseguida aparecieron otros interesándose por el fenómeno, como Durkheim y la escuela francesa de sociología, que veían el totemismo como una institución compleja y esencial para el análisis de las sociedades «primitivas». En su opinión, existía un factor social por el hecho de que el tótem representaba el fundamento simbólico de la cohesión entre los clanes de un mismo grupo. Este sería, pues, el origen «social»: encontrar la «justificación» mítica para la construcción y la permanencia de la sociedad. Pero también existía el factor religioso, que en la visión evolucionista de la escuela francesa (tan opuesta a Lévi-Strauss) el

tótem representaba la forma original de cualquier religión humana, una forma por la que toda cultura y sociedad ha pasado como estadio necesario de desarrollo del sentimiento religioso.

Sin embargo, existen innumerables teorías sobre el totemismo: entendido como fenómeno típico de «zoolatría» primitiva (McLennan), forma simbólica para la construcción del culto a los antepasados (Spencer) o transmigración de las almas (de los animales a las personas). En resumen, se dieron muchas respuestas sobre el totemismo hasta que Lévi-Strauss aportó una interpretación específica del fenómeno logrando que este prácticamente desapareciese del ámbito de estudio de la etnología y de la antropología.

El punto de partida del antropólogo francés puede parecer extraño porque establece un paralelismo entra la histeria y el totemismo: en ambos casos, la ciencia de finales del siglo XIX e inicios del XX consideraba que estos fenómenos estaban alejados del universo moral del «hombre blanco» común, macho y adulto contemporáneo. La histeria y el totemismo serían conceptos nacidos de la necesidad de preservar y promover la «normalidad» de la vida occidental.

Para Lévi-Strauss, la operación intelectual de la teoría consta de dos fases: en primer lugar, el aislamiento conceptual de algunos fenómenos «específicos» en relación al conjunto y en cuyo interior encontramos significado. En segundo lugar, su conexión dentro de un único aparato intelectual, una «enfermedad» en el caso de la histeria y una «institución primitiva» en el del totemismo. La histeria como «enfermedad» desaparece cuando Freud empieza a arrojar luz sobre esta «unión» ilegítima, reubicando los elementos dentro de una «narración» diferente y reconduciéndolos a su origen. El mismo cambio de perspectiva ocurrió con el discurso de Lévi-Strauss. La base de la crítica de Freud y Lévi-Strauss consiste en empezar a considerar la «enfermedad», en el caso de la histeria, y el «totemismo», o lo que representa, en el caso de las instituciones llamadas «primitivas», mucho más cercanas a nuestra forma de ver la realidad: la distancia entre «enfermo» y «normal» por un lado, y entre «salvaje» y «civilizado» por el otro, parece que se reduce al

descubrir en nosotros una dimensión ya «enferma» y «salvaje».

El punto crítico para Lévi-Strauss radica en que el totemismo es para los estudiosos de la antropología y la etnología una forma de garantizar la superioridad del pensamiento «civilizado» sobre el pensamiento «primitivo», el testigo «revelador» de una condición humana arcaica y salvaje en la que los hombres no entienden la diferencia entre el mundo natural y el mundo cultural, y mantienen una relación con los seres vivos «no-intelectual», sino basada en la superstición y el ritual. El totemismo, en cambio, representaría todo aquello que no representa el pensamiento occidental: mostrar la diferencia de forma absoluta, una distancia insalvable entre el «primitivo» y el «civilizado».

Según el antropólogo francés, el totemismo sólo es una unidad artificial concebida por los estudiosos y a la que no se puede relacionar con nada de la realidad externa. Los llamados «fenómenos totémicos» pertenecen, en cambio, a otra dimensión, más compleja y común en la propia estructura del pensamiento de cualquier persona. Se trata de la «clasificación». El totemismo no puede representar una fase arcaica del pensamiento humano, todavía incapaz de diferenciar entre él mismo y la realidad natural o entre el dominio cultural y el dominio natural, sino todo lo contrario: se trata, pues, de la toma de conciencia de esta pausa fundamental (y artificial) entre la naturaleza y la cultura y la necesidad de tener que organizar el conocimiento que se adquiere sobre la naturaleza en conexión con las exigencias culturales y sociales. Elemento decisivo del totemismo —la identificación de un individuo o grupo con una especie natural— mostraría dos dinámicas muy elaboradas de tipo intelectual para abordar el problema de la relación entre naturaleza y cultura y entre naturaleza y sociedad: el primer dispositivo sería el «clasificatorio», la voluntad de conocer y distinguir entre especies vivas. El segundo, utilizar las diferencias entre especies para definir y entender las diferencias que encontramos en el plano social. De esta forma, no estaríamos ante un modelo «rudo» y «arcaico» que confunde los planos de la naturaleza y de la cultura, si bien es cierto que difícilmente y con gusto se clasifican las diferencias que se producen a nivel social. El aspecto final del «totemismo» no estaría

en la forma por la que se crean relaciones entre un elemento del entorno natural y uno del entorno cultural, sino la forma por la que se crea una relación entre una diferencia presente en la naturaleza (lo que existe entre especies diferentes) y una diferencia presente en la organización social (existente entre los diferentes grupos o clan). De esta forma, para Lévi-Strauss debería superarse la distinción entre el «pensamiento salvaje» y la «religión arcaica» frente al «pensamiento civilizado» y la «religión moderna». Dicha superación resulta posible sólo si se entiende la naturaleza esencialmente especulativa de todos los fenómenos que permanecen bajo el nombre de totemismo: no estamos hablando de una relación «sentimental» con el mundo, un mundo «supersticioso» e irracional a la hora de leer la realidad y el hombre inscrito en su interior, sino de una forma «intelectual» para entender los problemas de la naturaleza y un intento para resolverlos de un modo profesional. Podemos, entonces, cerrar este tema cediendo la palabra a Lévi-Strauss:

> El pretendido totemismo participa del entendimiento, y las exigencias a que responde, la manera como trata de satisfacerlas, son ante todo de orden intelectual. En este sentido no tiene nada de arcaico ni de remoto. Su imagen es proyectada, no recibida; no toma su sustancia de fuera. Pues si la ilusión cubre una parcela de verdad, esta no se halla fuera de nosotros, sino en nosotros. **[15]**

No podemos terminar sin hablar de la acogida que recibió el pensamiento de Lévi-Strauss sobre el totemismo por parte de los estudios antropológicos.

Podemos afirmar que el totemismo ya ha dejado de ser el protagonista en las reflexiones sobre el mundo «primitivo», como lo era antes de la publicación del ensayo del antropólogo francés. Además, prácticamente ha desaparecido del análisis y del estudio como «objeto» de análisis. Sin duda alguna, la teoría de Lévi-Strauss ha mejorado con el tiempo y las versiones más recientes de la reflexión sobre el tema apuntaban a que, entre otros elementos «culturales» e «intelectuales», en el totemismo o incluso en los fenómenos llamados durante un tiempo «totémicos» podamos encontrar una reflexión precisa de carácter socioeconómico.

De hecho, este sería un sistema muy complejo con factores culturales, clasificatorios y económicos: en los fenómenos totémicos no se individualizan las operaciones clasificatorias e intelectuales de la organización en los ámbitos natural y social, sino que se determinan la supremacía y el rango de un clan determinado sobre los otros y la posición social dentro del grupo.

Ha llegado el momento de abordar la *pars costruens* del discurso de Lévi-Strauss. Una vez sabemos que el totemismo es un engaño y que el pensamiento de los «primitivos» no es tan rudo y «salvaje» como pensábamos, es preciso demostrar la complejidad de las operaciones intelectuales que aplican los «primitivos». De esta forma descubriremos la figura encantadora del brujo Quesalid, auténtico espíritu crítico de su grupo de pertenencia, y el funcionamiento de la curación chamánica, que nos acerca al descubrimiento terapéutico más relevante del siglo XX.

¿Los «salvajes» son como los neuróticos y los niños? La teoría de Freud

Sigmund Freud, por Nacho García.

El problema del totemismo interesó también al fundador del psicoanálisis, Sigmund Freud. En el famoso ensayo *Tótem y tabú* analiza el fenómeno del totemismo y la prohibición del incesto en los grupos humanos considerados «primitivos». Freud, que convivió con la corriente cultural del positivismo, creía que los «primitivos» eran comparables a los niños (pues representaban la infancia de la humanidad) y a los neuróticos (pues compartían «trastornos» de desarrollo psíquico parecidos) en la forma en que se relacionaban con la realidad. La psicología de los llamados pueblos primitivos se podría comparar con los psiconeuróticos porque ambos mostraban cierta fijación en etapas primarias de desarrollo con trastornos cognitivos y de pulsión, y también

se podrían asemejar a los niños porque tenían en común la «presunta» omnipotencia del pensamiento.

La creencia en la magia y en la brujería —el pensamiento «animista» y «totémico»— se consideraría como el testigo de una sobrevaloración de la fuerza psíquica que podemos encontrar en los niños y, sobre todo, en aquellas personas afectadas por pensamientos obsesivos, fobias y delirios. Esta forma de construir la propia reflexión y la relación con el mundo, típica de los niños, de los neuróticos y de los «salvajes», gozaría de un origen singular que mostraría incluso el momento del nacimiento del complejo de Edipo en la «historia de la humanidad». Freud trata de demostrar cómo la teoría psicoanalítica también puede aplicarse en los estudios de antropología y etnología, convirtiéndose en una auténtica herramienta para analizar cualquier fenómeno humano, social e individual, «primitivo» y «civilizado».

La hipótesis de Freud se basa en dos elementos: en primer lugar, en la teoría del primer orden de Charles Darwin, según la cual las primerísimas sociedades humanas se habrían organizado alrededor de un macho *alfa* que era el único que podía tener relaciones sexuales y, en consecuencia, reproducirse con todas las hembras del grupo. En segundo lugar, la teoría de W. Robertson Smith sobre el sacrificio ritual o de la comida ritual relacionados con lo sagrado y el sacrificio.

Dicho de otro modo, Freud imagina cómo en este primer orden dominado por un macho *alfa*, un grupo de hijos-hermanos que no pueda acceder a las hembras del grupo establecen una alianza para dar muerte al padre. Los hermanos se comerían el cuerpo del macho *alfa* para que toda su potencia y fuerza se transmita a los hijos gracias a la sangre ingerida.

El complejo de Edipo se caracteriza por el odio/amor hacia el padre y podría haber tenido un origen más mitológico que histórico. El asesinato del padre se enmarcaría en el totemismo y en la posibilidad de que exista un espíritu religioso. El sentimiento de culpa y la ambivalencia de sentimientos habrían originado a la vez tanto el nacimiento de las sociedades humanas como el nacimiento de la religión.

Primer momento: el caso del brujo que no creía en su oficio y otras historias

¿Qué mejor forma para mostrar la ilusión del totemismo que enfrentarse al problema del chamanismo y de la brujería? El pensamiento de Claude Lévi-Strauss proviene de una constatación y a la vez de una pregunta: ¿por qué aquellas personas víctimas de un hechizo y/o de un maleficio terminan muriendo de verdad? La respuesta debe buscarse en el ámbito social y no en el individual o en una creencia colectiva: el individuo víctima de un hechizo (realizado, por ejemplo, por un brujo) piensa sin dudarlo que lo ha sufrido de verdad y empieza a comportarse como si fuera cierto. La comunidad, a su vez, empieza a alejarse de él y lo considera como muerto o como fuente de peligro para la supervivencia del grupo.

Poco a poco el individuo resulta excluido de sus actividades cotidianas y de la función que desempeña en la tribu; sufre exclusión y estigmatización. Con el paso del tiempo todo esto le lleva hacia la muerte, por lo que se confirma el efecto del maleficio. Lévi-Strauss afirma que «la integridad física no resiste a la disolución de la personalidad social». **[16]**

Esta dinámica demuestra claramente que dichas prácticas, que podríamos considerar «absurdas» desde un punto de vista occidental, tienen cierto grado de eficacia si logran su objetivo. Así, la eficacia de la magia debe explicarse necesariamente por la creencia en la magia y presenta tres niveles: el primer nivel concierne a la confianza del hechicero en sus técnicas y prácticas; el segundo, la creencia de la víctima en el poder de la magia (y en el brujo, pues el maleficio procede de él); el tercer nivel es la creencia en la comunidad y las exigencias de la opinión colectiva en la que se establece la relación entre «brujo» y «embrujado».

Sin embargo, para Lévi-Strauss este argumento no logra explicar la complejidad de los elementos que entran en juego cuando se establece una relación entre los que son reconocidos como poseedores de un poder extraordinario y los que forman la comunidad: nos debemos preguntar, por ejemplo, cómo se justifica desde el punto de vista del propio hechicero que, tras haberse introducido en la boca una piedra y al finalizar la terapia *espectacular*, escupa la piedra diciéndole al enfermo que se trata del «cuerpo» extraño de la enfermedad y que sólo él había podido

extraérselo mediante una «succión». En otras palabras, ¿cuál es la postura del brujo ante sus propias prácticas desde el momento en que él mismo se introduce el cuerpo de la enfermedad para luego escupirlo y demostrar la eficacia de su intervención? Y aún más: ¿un individuo víctima de un hechizo puede demostrar su inocencia a pesar del consenso social? Lévi-Strauss intenta establecer dos principios: uno sobre el hecho de que la magia está relacionada con actividades intelectuales muy complejas y bien estructuradas; el segundo, que existe un espíritu crítico en los pueblos considerados «salvajes», aunque pensemos que este sólo es propio del espíritu occidental de la Restauración.

En el ensayo titulado *El hechicero y su magia*, Claude Lévi-Strauss ofrece tres ejemplos muy interesantes para corroborar sus hipótesis. El primer ejemplo habla de una experiencia personal. Cuando se hallaba en una expedición con los Nambikwara en 1938, una noche, el hechicero del grupo desapareció sin más y los indígenas empezaron a ponerse nerviosos porque en la selva acechan innumerables peligros. El brujo podría encontrarse con animales feroces o encarnaciones de espíritus malignos, sin olvidar la aparición de un fuego extraño a lo lejos que podría significar la presencia de otro grupo humano potencialmente peligroso en los aledaños. La comunidad decidió dar una batida para descubrir el paradero del hechicero. Tras avanzar un centenar de metros, el grupo dio con un cuerpo tembloroso y semidesnudo, y enseguida se dieron cuenta que se trataba de su brujo. De vuelta al campamento, el hechicero contó cómo fue arrojado kilómetros y kilómetros por un relámpago y que el mismo relámpago luego lo había devuelto a la tribu. Días después se generaron numerosos debates entre los miembros del grupo y no todos creían lo ocurrido: la tribu, de hecho, se había formado recientemente con la unión de dos grupos diferentes, uno había aportado el jefe y el otro, el hechicero. Muchos pensaban que este último se había encontrado con los representantes de su viejo grupo de pertenencia (lo que también explicaría la aparición del fuego a lo lejos) y que habría estado tramando algo contra su nueva tribu. La reflexión del antropólogo francés resulta evidente: si algunos miembros del grupo no confían en el brujo no es porque una persona no pueda ser golpeada por un

rayo —en su sistema de creencias se acepta que un brujo tenga relaciones con fuerzas sobrenaturales—, sino por una consideración de tipo política: el hechicero podría haber planteado una escena plausible, el rapto por un relámpago, para encubrir su plan contra su nuevo grupo de pertenencia. En resumen, una creencia no tiene por qué creerse en todos los casos: una creencia siempre está sujeta a un análisis crítico y, en este caso, los llamados «primitivos» demuestran poseer herramientas intelectuales para interpretar un fenómeno que resulta «creíble» en términos generales, pero que debe analizarse dentro de una circunstancia específica.

El segundo ejemplo se basa en una historia contada por la investigadora M. C. Stevenson y está ambientada en una comunidad situada en el actual estado de Nuevo México. Explica cómo un joven rozó la mano de una chica y esta sufrió una fuerte crisis nerviosa. Al adolescente se le acusó de brujería y, según las normas vigentes, se le podría condenar a la pena de muerte. Entonces, el joven negó tener conocimientos de magia, pero viendo que no obtenía resultado alguno, decidió cambiar de «táctica»: contó que dos maestros lo habían iniciado en las prácticas «ocultas» dándole dos productos especiales, uno que hacía enloquecer a las chicas y otro que las podía curar. El juez pidió al joven las dos drogas: el adolescente fue hasta su habitación bajo estrecha vigilancia y tras haber encontrado dos raíces, escenificó un ritual muy elaborado (¡y totalmente inventado!) frente a la chica para que se curase. El juicio se aplazó hasta el día siguiente, pero durante la noche el joven intentó escapar y fue arrestado. La familia de la víctima pidió que se profundizase en la investigación del muchacho, por lo que el presunto brujo fue interrogado de nuevo. Pero este cambió de nuevo su versión: sus antepasados eran chamanes y él había recibido unos poderes, por ejemplo la capacidad de convertirse en gato, gracias a una pluma. El joven fue de nuevo escoltado hasta su habitación para que demostrara la veracidad de su declaración. Tras buscar por todas partes, encontró una pluma en la habitación y la presentó como prueba de su versión de los hechos. La historia termina con una escena en la plaza pública: el joven explicó (improvisando y buscando en su memoria) complejísimos rituales y terminó su defensa aceptando melancólicamente haber perdido los poderes. Al finalizar la deliberación, el chico fue declarado inocente

y liberado.

En este ejemplo, Lévi-Strauss opina de forma clara: el joven había empezado a creer de verdad en sus propios poderes mágicos, el ataque nervioso de la chica lo confirmaría, y además existen hechiceros que realmente poseen esta habilidad. El presunto brujo aplica una estrategia de «buena fe» y picaresca: busca en su experiencia personal elementos de una posible actitud chamánica y los utiliza para salvar la piel. Según Lévi-Strauss no debe excluirse que posteriormente el presunto brujo hubiera seguido con su «carrera» tras los hechos asumiendo que realmente tenía poderes, pues ha recibido el consenso social y su grupo de pertenencia ha aceptado su versión. Una vez más, la complejidad de las operaciones intelectuales que el joven aplica parece del todo «sofisticada» y no tan «salvaje».

Fotografía tomada en Indonesia en 1920, en la que se ve a un chamán en plena sesión de exorcismo.

El tercer ejemplo es el más complejo y constituye un documento extraordinario de una autobiografía indígena. Es la historia de un hechicero llamado Quesalid contada por el propio protagonista y traducida por Franz Boas. Quesalid explica que no creía en los

poderes de los chamanes y que pretendía desenmascarar el engaño de sus prácticas. Víctima de la curiosidad, decidió convertirse en aprendiz de brujo y logró ser aceptado como iniciado en su grupo. Su historia se basa en las lecciones que recibió para llegar a ser hechicero, y a raíz de ello cuenta una serie de prácticas y las critica con socarronería: el arte de fingir desvanecimientos, para simular una crisis nerviosa, el aprendizaje de los cantos rituales y mágicos, el arte de vomitar voluntariamente, nociones de auscultaciones y obstetricia, el uso de espías encargados de escuchar conversaciones sobre el enfermo para disponer de mayor información sobre los males que sufre, y para terminar, la lección más importante, cómo meterse en la boca un copo de lanilla antes de visitar al enfermo para poder escupirlo lleno de sangre (mordiéndose los laterales de la lengua) y así demostrar que la enfermedad ha sido expulsada del cuerpo. Quesalid confirmó sus sospechas: los hechiceros eran sólo charlatanes, porque *fingían*. Al cabo de un tiempo, el joven chamán acudió en ayuda de una familia para sanar a un enfermo grave que había soñado que él le salvaría. La cura funcionó y el enfermo se salvó. Sin embargo, Quesalid interpretó lo sucedido con la cabeza fría y encontró una explicación psicológica: el enfermo estaba tan convencido de que Quesalid le salvaría que la cura había funcionado exclusivamente por este motivo. En resumen, Quesalid no pierde su espíritu crítico como si fuera un nuevo Voltaire indígena, si bien poco a poco se encuentra con situaciones que él mismo define como «sobrenaturales» y que le llevan a creer que quizá algunas prácticas sean menos falsas que otras.

Con el tiempo, la comunidad consideró a Quesalid como un gran chamán, y este visitó otra tribu para aprender técnicas nuevas. En este nuevo grupo existía un ritual de curación diferente y que él consideró todavía más deshonesto: se trataba de escupir sólo saliva, sin copo de lanilla con sangre. Esta curación chamánica aún más «deshonesta» no dio sus frutos y Quesalid empezó a preguntarse sobre la falsedad de esta práctica (escupir sólo saliva) y si la suya, escupir el copo de lanilla con sangre, era más sincera y verdadera.

No escasean las teorías enfrentadas: algunos chamanes explican que escupen sólo saliva porque la enfermedad tiene una naturaleza espiritual y no material, opuesto a la idea de escupir la enfermedad

del cuerpo en la forma de un copo impregnado con sangre. Quesalid dudaba, pero en poco tiempo y gracias a su habilidad con el copo se convirtió en un chamán famoso en su territorio, y muchos iban a verle para aprender de su técnica. En este punto se explica un pasaje interesante donde el protagonista se encuentra con un viejo chamán que le propone intercambiar conocimientos porque no logra sanar a nadie de su tribu y ha perdido el apoyo social. El chamán «crítico» no le ayuda porque le considera un impostor que sólo busca el beneficio propio. La «carrera» de Quesalid prosigue de una forma extraña: por un lado, mantiene su eficacia profesional, pero por el otro sigue desenmascarando a otros chamanes impostores. Su postura crítica ya no resulta tan evidente: no todos los brujos son impostores e incluso sobre él mismo opina no saber si es un auténtico chamán o un impostor «con suerte». Con esta duda termina la historia.

Este episodio es sin duda el más enriquecedor e interesante, y con el que Lévi-Strauss quiere demostrar cuáles son las «experiencias» para que una cultura presente la «sanación» chamánica, o como prefiere llamarlo el antropólogo francés, la «estructura chamánica».

Lo primero a tener en cuenta es la experiencia del chamán. Nadie dijo que el brujo debía creer en sus prácticas, tal y como hemos podido observar. Sin embargo, debe experimentar estados específicos que en nuestra cultura llamaríamos psicosomáticos. Dichos estados deberían alcanzarse mediante la superación de pruebas, ayuno, etc., si bien es cierto que si no se tiene «vocación» ni se vive experiencia alguna, forma parte de las posibilidades existenciales y culturales de la tribu de pertenencia.

El segundo elemento es la experiencia del enfermo: una cura de cualquier tipo no podría desarrollarse ni transmitirse de generación a generación si realmente no funcionase. La experiencia del enfermo es la más misteriosa para el mundo occidental. ¿Cómo es posible que el enfermo se cure tras haber asistido a la ceremonia del chamán o incluso haber visto el escupitajo de un copo empapado con sangre (la técnica de Quesalid)? Sin duda estamos ante el elemento más complejo, cuya solución veremos en el siguiente

párrafo. Del mismo modo, resulta claro que, llegados a este punto, Lévi-Strauss encuentra la base para una posible estructura chamánica en el *consensus* social.

El tercer elemento es la experiencia del público y, como apuntaba la historia de Quesalid, la colectividad tiene dos «poderes» específicos: avergonzar en público al chamán que fracasa (como aquel que pide ayuda a Quesalid) y excluirlo; y permitir la creación de una nueva estructura chamánica alrededor del hechicero que obtiene éxito.

Para entender ahora cómo funciona este tipo de «curación» es necesario recordar la relación que existe entre el individuo y el grupo, o, con mayor precisión, entre una tipología de individuos y unas exigencias sociales determinadas. La experiencia social es, por lo tanto, fundamental para la estructuración de la cura, y la sanación chamánica se presenta a través de un triple mecanismo de «abreacción», término que se toma prestado de Freud, quien lo emplea para describir el momento en que el enfermo revive la situación que origina su problema y, reviviéndola, consigue superarla más o menos de forma definitiva. En primer lugar debe darse la «abreacción» del chamán, que en el acto de curación revive la crisis que le aporta los poderes; en segundo lugar, la «abreacción» del enfermo que revive el origen de su enfermedad (profundizaremos sobre este punto en el siguiente párrafo); en tercer lugar, la «abreacción» del grupo, gracias a la cual la colectividad revive completamente el propio universo simbólico con el espectáculo de la relación que se crea entre el chamán y el enfermo. Dentro de este espectáculo encontramos las dos figuras patológicas por excelencia de cualquier cultura, el loco o anormal (en este caso, el hechicero) y el enfermo. Ambos encuentran su espacio en el grupo y se arriesgan a revelar algo que el «pensamiento normal» (porque cada cultura tiene un modo «normal» de pensamiento) no podría: iluminar un mundo y una forma distintos de la cotidianeidad.

Para completar el discurso sobre la magia y la cura chamánica y sobre su origen intelectual, debemos entrar en la caverna de Muu para tratar de entender cómo funciona realmente y dónde se

encuentra la eficacia terapéutica de la curación chamánica.

Segundo momento: la caverna de Muu y el funcionamiento de la curación chamánica

Mujer Cuna cosiendo.

Según el antropólogo francés, existe un documento que ejemplifica a la perfección el funcionamiento de la curación chamánica y que permite entender su eficacia en los pueblos llamados «primitivos». Siempre hay que resolver el mismo problema: más allá de la mirada occidental llena de asombro sobre las prácticas terapéuticas que, como hemos visto, consisten en escenificar una especie de espectáculo que termine con el escupitajo de un copo (o saliva, u otra cosa), debemos preguntarnos en qué medida la curación chamánica logra su objetivo, es decir, devuelve la salud a un cuerpo inmerso en un estado patológico. Por lo tanto, no nos asombramos por la práctica, sino por su eficacia.

El documento que utiliza Lévi-Strauss es un largo canto mágico-religioso de los indígenas Cuna. Está formado por un hechizo de más de quinientos versos que cuenta el largo recorrido que se debe completar para que una parturienta en dificultades logre su objetivo. El canto es un auténtico «cuento mítico» que empieza con la descripción detallada de la confusión de la matrona que, al ver que no logra que la mujer dé a luz, decide pedir ayuda a un chamán. El brujo acude a la choza de la parturienta y empieza su ritual: tras unas fumigaciones de cacao quemado, el «terapeuta»

elabora imágenes sagradas de espíritus protectores *(nuchu)* para que le ayuden en su viaje a la caverna de Muu. El parto difícil se explica de esta forma: Muu, que es el poder que rige la formación del feto, ha ido más allá de sus atribuciones y se ha apoderado del alma de la futura madre *(purba)*. Con la ayuda de sus *nuchu*, el hechicero debe superar una serie de peligros hasta enfrentarse en la lucha final con Muu y sus hijas. Una vez vencida, la divinidad devuelve el *purba* a la mujer y permite que el parto termine con éxito. El canto finaliza con la divinidad Muu que, a pesar de haber sido derrotada en esta ocasión, conserva su «posición» decisiva, la de permitir la formación del feto.

Para Lévi-Strauss el primer motivo de gran interés de este largo texto mágico es la descripción perfecta de la geografía sexual del cuerpo femenino: el camino de Muu y su caverna no sólo se explican en clave mítica, sino que también representan literalmente una vagina y el útero de una mujer. El procedimiento mágico-religioso tiende a mezclar las temáticas religiosas y fisiológicas en un intento de explicar a la enferma el origen de su problema.

Además, y esto supone una clave de lectura fundamental, se trata de una terapia completamente psicológica, porque el chamán ni toca ni manipula en ningún momento el cuerpo de la parturienta. La eficacia de su sanación se debe al hecho de que, mediante la escena mítica y el espectáculo del enfrentamiento, la futura madre entiende cuál es el origen de los dolores insufribles que padece. En este sentido, no importa que la mitología del chamán no se corresponda con ninguna realidad objetiva —el problema es de nuestra mirada occidental— porque la enferma participa de la misma estructura cultural que el brujo, la comparten. Gracias a la herramienta intelectual del mito, el chamán muestra de forma comprensible a la enferma la experiencia patológica y el significado de su sufrimiento. La función del mito y del ritual son del todo racionales e intelectuales: transforma un dolor considerado irracional e incomprensible en algo que, en cambio, encaja perfectamente en su estructura de pensamiento.

Para Lévi-Strauss este tipo de curación, de carácter absolutamente psicológico, demuestra la función racional del mito

en los pueblos «primitivos» y ejemplariza con claridad el engaño del totemismo, pues muestra cómo incluso los aspectos más irracionales para la mirada occidental contienen una racionalización y una traducción de una dimensión *pasional* a una dimensión *intelectual*. Lévi-Strauss, siempre con espíritu provocador, elabora un paralelismo entre el funcionamiento de la curación chamánica y el funcionamiento de una de las mayores revoluciones terapéuticas del siglo XX: el psicoanálisis. El primer rasgo en común es lograr que el paciente sea consciente de los conflictos que, en el psicoanálisis, permanecen en un nivel de inconsciencia, mientras que en el caso del chamanismo sólo son de una naturaleza incomprensible (como las dificultades al dar a luz, muy raro entre las poblaciones indígenas de Centroamérica y Sudamérica). El segundo elemento, ya mencionado, es el de la abreacción: el paciente de la sanación chamánica, al igual que el de la terapia psicoanalítica, no sólo encuentra una explicación y una traducción de su sufrimiento a un lenguaje comprensible, sino que lo vive como una «experiencia». Para terminar, la dinámica de la transferencia («descubierta» por Freud): la abreacción se alcanza en la terapia psicoanalítica sólo mediante la transferencia, el momento en que el analista en carne y hueso se convierte en aquel con quien el enfermo puede restablecer una situación inicial que estaba mal enfocada o sin formular. En la curación chamánica, el brujo actúa de forma parecida pero al revés: se convierte en el protagonista en carne y hueso de la lucha que se entabla a medio camino entre el plano fisiológico y el psíquico. En el primer caso, el paciente transfiere al analista el protagonismo de la escena que da inicio al problema y que, con el tiempo, se convierte en neurosis. En el segundo caso, en cambio, es el chamán quien transfiere a la enferma la escena fundamental y mítica que ha dado inicio a su estado patológico.

A la eficacia de la sanación chamánica (y del psicoanálisis) se la llamaría «eficacia simbólica»: una forma de manipulación (de ideas en el psicoanálisis, y de órganos en la hechicería terapéutica) que se aplica con el uso de símbolos, de equivalencias dotadas de sentido y de significado, pero que pertenecen a un orden de realidad diferente a este último. En este punto, conviene ceder la palabra a Lévi-Strauss:

> De acuerdo con esta hipótesis […] la cura chamanística y la cura psicoanalítica se tornarían rigurosamente semejantes; se trataría en cada caso de inducir una transformación orgánica, consistente, en esencia, en una reorganización estructural, haciendo que el enfermo viva intensamente un mito —ya recibido, ya producido— y cuya estructura sería, en el plano del psiquismo inconsciente, análoga a aquella cuya formación se quiere obtener en el nivel del cuerpo. La eficacia simbólica consistiría precisamente en esta «propiedad inductora» que poseerían, unas con respecto a otras, ciertas estructuras formalmente homologas capaces de constituirse, con materiales diferentes en diferentes niveles del ser vivo: procesos orgánicos, psiquismo inconsciente, pensamiento reflexivo. **[17]**

Así pues, si el psicoanálisis puede dar cuenta de algunas de las características de la curación chamánica y ayudarnos a entenderla mejor, entonces también puede ocurrir lo mismo en sentido contrario: las prácticas del chamán pueden demostrar la eficacia del psicoanalista. La posibilidad de dicha inversión se da justamente en la dimensión del mito, presente en ambas culturas «médicas», según Lévi-Strauss, y que en la estructura cultural moderna tiene una posición diferente en relación a la que posee en las culturas llamadas «primitivas». Con el psicoanálisis asistimos al «descubrimiento» de un mito individual que cristaliza en una estructura neurótica o psicótica y que explicaría, por un lado, la patología psíquica del enfermo y, por el otro, el hecho de que, en nuestras sociedades industriales avanzadas y del todo mecanizadas, el único lugar que encuentra la dimensión mítica, fundamental para el hombre, es en el interior de una persona. Sin la existencia de mitologías colectivas la única posibilidad de sobrevivir que tiene esta estructura cultural fundamental para todas las personas, «civilizadas» o «primitivas», se encontraría en la psique individual y aparecería siempre cambiante, en un sentido individual, en la narración.

En la curación chamánica, en cambio, asistimos a la «repetición» de la mitología fundacional y colectiva de un grupo humano determinado, y la sanación sería posible porque dicha estructura cultural y comunitaria racionaliza el dolor y el sufrimiento y los convierte en «posibles» desde un punto de vista intelectual.

Ingeniería y bricolaje

Pero, ¿cómo funciona el pensamiento de los (considerados) salvajes? ¿Cuál es la diferencia respecto a la forma de pensar de la ciencia moderna? Si bien resulta cierto que existe afinidad en las complejas operaciones cognitivas y en la eficacia simbólica de las terapias «psicológicas», ¿dónde reside la «diferencia» que ha permitido que en Occidente se haya producido una revolución tecnológica, mientras que en otros grupos humanos dicho desarrollo no se ha producido o lo ha hecho de forma modesta y limitada?

En *El pensamiento salvaje,* obra contemporánea y seguidora de *El totemismo en la actualidad*, Lévi-Strauss no desea completar el proyecto de Durkheim y Mauss, es decir, demostrar el origen social de las categorías cognitivas, sino mostrar cómo la capacidad de elaborar clasificaciones complejas y estructuras culturales perfeccionadas no es patrimonio de Occidente y de su pensamiento científico, sino que también lo es del pensamiento «salvaje» y mítico. Puede parecer un proyecto menos ambicioso, pero la investigación de Lévi-Strauss obtuvo unos resultados sorprendentes.

La investigación del antropólogo francés es fiel a su estilo, llena de referencias etnográficas que muestran la complejidad de las clasificaciones botánicas y zoológicas presentes en muchos grupos humanos. Nos habla, por ejemplo, de la sorpresa del etnógrafo Tessmann al descubrir la capacidad de la tribu Fang de Gabón para reconocer las más pequeñas diferencias entre especies de un mismo género, o también, siguiendo la experiencia del etnógrafo Conklin, que los Hanunóo son capaces de reconocer 75 especies de pájaros, 12 especies de serpientes, 60 especies de peces a la vez que subdividen los insectos en 108 géneros diferentes. En definitiva, la lista es larga y sirve para establecer las bases de su argumento: la capacidad para clasificar las formas vivas resulta que está mucho más desarrollada entre los pueblos «primitivos» y es preciso preguntarse por los motivos. Para Lévi-Strauss esta capacidad para establecer categorías y clasificaciones demuestra sobre todo algo decisivo que puede relacionarse con el engaño del totemismo: si no es cierto que el imaginario de los pueblos llamados «salvajes» esté

dominado por la dimensión irracional, tampoco puede ser cierto que el conocimiento natural de los pueblos llamados «salvajes» esté relacionado con la utilidad de una planta determinada o de un «elemento» preciso de un animal para poder satisfacer las necesidades terapéuticas o alimentarias de un grupo. La escuela de Malinowski, otro antropólogo de renombre y prestigio, sólo tendía a reconocer el utilitarismo en la riqueza del conocimiento de los pueblos «salvajes», la relación entre el hombre y su entorno en estos grupos se habría fundado por la necesidad y la utilidad que pudiera conllevar el contacto con un determinado elemento natural. En este sentido, Lévi-Strauss se divierte citando testimonios etnográficos en los que los propios «salvajes» acusan a los occidentales de tener una relación con el entorno basada solamente en sacar el máximo provecho a la naturaleza. Así pues, una vez más estaríamos ante un problema de perspectiva con modelos diferentes a la hora de organizar el conocimiento y el saber, tanto para el «civilizado» que observa al «salvaje» como al revés. Una forma «deformada» de conocimiento que sólo se ocupa de la utilidad del momento. En realidad, tal y como dice Lévi-Strauss,

> Este gusto por el conocimiento objetivo constituye uno de los aspectos más olvidados del pensamiento de los que llamamos «primitivos». […] En los dos casos [pensamiento científico-occidental y pensamiento «salvaje»], el universo es objeto de pensamiento, por lo menos tanto como medio de satisfacer necesidades. **[18]**

Lo que defendía Aristóteles, que la filosofía nacía de la maravilla desinteresada y se movía por una forma innata de curiosidad intelectual sin estar sujeta de inmediato a la necesidad y a la utilidad del momento, para Lévi-Strauss es aplicable también a las estructuras culturales de los llamados «salvajes». El pensamiento mágico y mítico, considerado por nosotros «primitivo», parte de la misma sorpresa frente a la realidad, y este conocimiento profundo, a través de métodos de clasificación de gran complejidad, articulados y relacionados con entidades naturales no «útiles» al no ser ni comestibles ni medicinales, demuestra que las condiciones naturales no provienen simplemente de los pueblos llamados primitivos, sino que son objeto de reflexión y conocimiento, de una dinámica compleja mediante la cual todo el universo se convierte

en objeto de necesidad de orden y organización. El hombre es aquel ente que ha «perdido» el mundo y, sin ninguna relación «inmediata» (es decir, sin mediación cultural), debe reconstruirlo mediante una dinámica de «sentido»; el hombre es aquel ente que da «sentido» a las cosas y la palabra dada tiene siempre un efecto «mágico-mítico» en la medida en que siempre elabora una conexión entre un «percepto» (es decir, la percepción de algo) y un «concepto» (la idea y la función de algo). La eficacia simbólica que hemos visto actuar del mismo modo, aunque al revés, en la curación chamánica y en la terapia psicoanalítica, representaría la forma a través de la cual el hombre, este ente natural más débil y con mayor dificultad que otros para sobrevivir en un ambiente natural, puede empezar a entretejer una relación con el universo y consigo mismo. Una vez más, el juego no es la dimensión natural del ser humano, sino la cultural. El hombre es un ente natural condenado a su propia naturaleza, a no tener una naturaleza «precisa» y a tener que utilizar la cultura para organizar la comprensión de sí mismo y del mundo.

Una vez demostrado el intelectualismo del pensamiento «salvaje», debemos aclarar su significado. Que la complejidad sea la misma no significa que el pensamiento mítico y el científico sean idénticos. Destaquemos dos elementos: el primero está relacionado con el hecho de que el pensamiento «salvaje» conciba el orden universal de los entes naturales en base a su «calidad» específica, mientras que el pensamiento científico y occidental tiende a reducir la calidad en favor de la cantidad y considera que puede ser tratado como «ciencia» todo aquello que puede medirse. El segundo elemento afecta, en cambio, a la ya conocida y compleja relación entre etnología e historia. El pensamiento «salvaje» no representa una forma «arcaica» e «imperfecta» de aquello que se perfeccionará luego con la revolución científica, sino que ambas representan formas de pensamiento paralelas y con la misma función: ordenar la experiencia para construir un universo altamente ordenado y dotado de sentido.

Para devanar esta doble madeja —la diferencia entre el pensamiento mítico y el pensamiento científico y los motivos por los cuales se desarrolla sólo en una parte del mundo—, Lévi-Strauss

propone introducirla noción de la «paradoja neolítica»: el hombre «moderno», que suele situarse al final de la prehistoria y al principio de la historia, nace cuando cumple con una serie de «descubrimientos» científicos, de la agricultura a la domesticación de los animales, pasando por el arte del tejido, la primera metalurgia y las técnicas cerámicas para elaborar utensilios. Resulta paradójico que a esta gran revolución científica del neolítico no le siguiera otra gran revolución hasta el siglo XVIII: ¿por qué tantos siglos de distancia? Si tenemos en cuenta las teorías sobre el «progreso», ¿qué sentido tiene una pausa tan grande en el desarrollo del pensamiento científico? ¿Se trata realmente de una pausa en el «progreso»? De nuevo, cedamos la palabra a Lévi-Strauss:

> El hombre del neolítico o de la protohistoria es, pues, el heredero de una larga tradición científica; sin embargo, si el espíritu que lo inspiró a él, lo mismo que a todos sus antepasados, hubiese sido exactamente el mismo que el de los modernos, ¿cómo podríamos comprender que se haya *detenido*, y que varios milenios de estancamiento se intercalen, como un descansillo, entre la revolución neolítica y la ciencia contemporánea? La paradoja no admite más que una solución: la de que existen dos modos distintos de pensamiento científico, que tanto el uno como el otro son función, no de etapas desiguales de desarrollo del espíritu humano, sino de los dos niveles estratégicos en que la naturaleza se deja atacar por el conocimiento científico: uno de ellos aproximativamente ajustado al de la percepción y la imaginación y el otro desplazado; como si las relaciones necesarias, que constituyen el objeto de toda ciencia —sea neolítica o moderna—, pudiesen alcanzarse por dos vías diferentes: una de ellas muy cercana a la intuición sensible y la otra más alejada. **[19]**

Para entender la diferencia entre estas dos tipologías, del mismo modo «científico», de racionalización de la realidad, Lévi-Strauss utiliza la metáfora del *bricolage* y la ingeniería: el *bricoleur* es aquel que, partiendo de los materiales de que dispone, logra producir determinados elementos prácticos, que sería el modo de funcionamiento del «pensamiento salvaje». El ingeniero, en cambio, subordina las tareas prácticas que debe completar a la disposición de una serie de materias primas y de herramientas para realizar el proyecto que tiene en la cabeza; este sería el modo de

funcionamiento del pensamiento científico. El *«salvaje-bricoleur»* vive en un universo cerrado desde un punto de vista instrumental y debe adaptar constantemente su equipaje cognitivo y material: su «producto», tanto cognitivo como material, no nace de una protección específica, sino que es el resultado de montar y desmontar cosas (o fragmentos de cosas) que siempre pueden ser de utilidad y usarse para otros retos.

El pensamiento «salvaje» funciona como el *bricolage:* estas estructuras culturales poseen una ingente cantidad de imágenes acumuladas debido a la observación de la realidad natural. Estos «elementos culturales», como los objetos y/o fragmentos de objetos necesarios para el *bricoleur*, se combinan entre sí cuando se debe completar un cometido cultural. La capacidad del pensamiento salvaje quiere dar «sentido» a las cosas y a los objetos, cuya función no siempre es la misma, sino que difiere según los utensilios que descubra y defina esta forma de *bricolage* intelectual. En cambio, el pensamiento científico actúa como la ingeniería: trabaja a partir de un proyecto específico (se «inventa» una nueva estructura cultural alejada del sentido común) y, habiendo establecido de antemano los elementos que pueden servir para dicha construcción, este tipo de «pensamiento» presupone la aplicación de una metodología con extremo rigor (las revoluciones científicas de Descartes y de Galileo fueron, sobre todo, revoluciones metodológicas), un gran baúl de conocimiento teórico y un paso decisivo para la profesionalización.

Sin embargo, como ya hemos dicho, esta diferencia no se ubica a lo largo del tiempo, porque se trata de procesos intelectuales que viajan y que, en definitiva, también en las sociedades occidentales aún se desplazan de forma paralela: el pensamiento «salvaje» no equivale al pensamiento de «salvajes» (ni de grupos humanos actuales ni del pasado), sino que se trata del pensamiento en estado salvaje, el pensamiento en su estadio espontáneo. El pensamiento científico, en cambio, sería el pensamiento en estado de domesticación: el pensamiento que, para llevar a cabo determinados objetivos teóricos y prácticos, decide domesticarse a sí mismo y adaptarse a las necesidades de un proyecto.

Mitología: *trickster* y otras estructuras

Tras el impacto de sus estudios sobre el parentesco y una vez vista la relación entre pensamiento «salvaje» y pensamiento «domesticado», el tercer gran reto de Lévi-Strauss tiene que ver con la cuestión del «mito»: quiere demostrar que en la variedad de grandes construcciones mitológicas que existen en las distintas culturas humanas se encuentran unos principios que el investigador puede (y debería) poner de relieve. Estamos ante un reto más disparatado y arriesgado si cabe: se trata de descubrir si existe una estructura lógica subyacente tras la riqueza de las producciones mitológicas humanas. El programa cultural de Lévi-Strauss sigue siendo el mismo, por un lado quiere superar las explicaciones utilitaristas que siempre se buscaba para determinar la función del mito dentro de la estructura cultural de un grupo humano; por el otro, ir más allá de la prudencia de la etnografía de la escuela de Boas, que no elaboraba teorías arriesgadas, sino que permanecía atada al contenido de cada historia particular y de cada grupo humano por separado.

La pregunta que debemos hacernos en primer lugar es ¿por qué las construcciones mitológicas de poblaciones a menudo alejadas las unas de las otras y sin una relación histórica directa se parecen tanto entre ellas?

La función del mito

Para comprender el funcionamiento y la función del mito y para señalar los motivos por los cuales los mitos de diferentes grupos humanos se parecen tanto entre ellos, debemos pensar, según Lévi-Strauss, a partir de las herramientas que nos ofrece la lingüística o,

mejor dicho, utilizando la misma metodología: el mito es en sentido estricto un «hecho lingüístico», porque se forma como «cuento». En este sentido, tenemos que preguntarnos cuál es la posición que ocupa el mito en los otros hechos lingüísticos, y encontraremos la respuesta en dos elementos.

El primero trata de la dimensión histórica y ahistórica del mito: siempre tiene que ver con un momento lejano en el tiempo, por ejemplo «en la primera época» o «antes de la creación», pero si queremos razonar desde un punto de vista estrictamente temporal, encontraremos un valor «estructural» en la medida en que se refiere a una estructura permanente relacionada simultáneamente con el pasado, el presente y el futuro. Esta función del mito que lo convierte en histórico y ahistórico al mismo tiempo, es totalmente actual. Pensemos por ejemplo en la función (por así decirlo) «mítica» que cumplió la Revolución francesa, un evento del pasado, un paradigma para cualquier constitución política del presente, y también un mito colectivo para la construcción de un futuro político y social basado en la idea genérica de la «libertad». En pocas palabras, volvemos a encontrarnos con la relación confusa entre etnología e historia.

El segundo elemento consiste en el hecho de que el mito es un evento lingüístico en cuyo interior la fórmula *traduttore, traditore* es igual a cero. Por ejemplo, si la poesía se ve arrojada constantemente a una traición al leerse en «traducción», «traición» a su sentido profundo relacionado con la evocación de la palabra utilizada en su «lengua materna», en cambio el valor y la función del mito parecen persistir a pesar y más allá de cualquier traducción en otro idioma. En una traducción el mito no puede ser traicionado, porque su significado reside en la historia que cuenta: el mito concierne al lenguaje, pero a un nivel altísimo, pues es capaz de producir la misma dinámica de sentido aunque se desprenda de la lengua que lo creó. En resumidas cuentas, significa que el análisis de los mitos no puede llevarse a cabo con los instrumentos de la «crítica literaria», sino alcanzando un nivel mucho más profundo y complejo.

Con estas dos premisas, podemos empezar a analizar los mitos

con métodos basados en la lingüística. Las unidades con significado del mito son elementos lingüísticos más grandes que los que la propia lingüística examina. Se trata esencialmente de segmentos que deben buscarse en frases de forma que se puedan «producir» unidades pequeñas de significado que a su vez podamos subdividir en acontecimientos narrados por el discurso mítico. Lévi-Strauss llama a esta unidad-base del cuento mítico «mitema», y corresponde a un predicado con sujeto. Estamos en uno de los pasajes más complejos del ya de por sí complejo pensamiento del antropólogo francés: el término «mitema» no ha sido muy utilizado por su autor, es más, este lo abandonó enseguida. Pero lo que nos interesa es entender que para encontrar esta «unidad-base» del mito es necesaria la intervención «creativa» e «intuitiva» del antropólogo francés, que comparó innumerables mitos en los que veía que estas unidades individuales se combinaban y se transformaban. Según Lévi-Strauss ningún segmento narrativo (mitema) asume significado si no se encuentra inmerso en la estructura donde aparece, mientras que para definir dicha «estructura» es necesario utilizar las herramientas (propias de la lingüística) de la «combinación» y la «transformación». Dicho de un modo más sencillo, una estructura mítica puede ser comprendida y «desvelada» sólo si se analiza cómo los mitemas se combinan entre sí de maneras siempre distintas y cómo están sujetos al desplazamiento y la transformación según una narración mítica u otra, o en la misma narración, por una tribu u otra.

Llegados a este punto, podemos definir los tres primeros elementos fundamentales para el análisis de los mitos: el primero establece que un mito nunca debe interpretarse a un solo nivel o en base a una única explicación, pues este consiste en poner en relación varios niveles de interpretación. El segundo dicta que un mito nunca debe analizarse por separado, sino en estrecha relación con otros mitos, cuyo conjunto forma un «sistema»; y el tercer elemento prescribe que un mito nunca debe interpretarse por separado, sino en relación con otros «sistemas» de mitos del mismo grupo o de otros grupos «vecinos» geográficamente.

En cualquier caso, la idea fundamental es que el mito no desempeña en esencia ninguna función práctica inmediata y

evidente: los «funcionalistas» (la escuela de Malinowski), como se ha visto, se equivocaban al interpretar los mitos como funciones que se producen como reflejo de las condiciones sociales y materiales o como una forma por la cual se podrían institucionalizar dichas relaciones. En realidad, el mito goza de una dimensión mucho más profunda: se trata del intento de cada grupo humano para reducir los conflictos fundamentales propios de la vida humana (en todos, como veremos, la relación entre la vida y la muerte) y para encontrar respuestas «convincentes» a cualquier obstáculo que se presente en la existencia individual y en el ámbito social. El pensamiento mítico podría definirse así: deriva de una toma de conciencia de que existen obstáculos y tiende a su progresiva mediación. El mecanismo con el que se «descubren» (o, aún mejor, «se inventan») las contradicciones desarrolla aquellos *objetos de pensamiento* con los que el «pensamiento salvaje» puede poner en práctica sus operaciones intelectuales. La reflexión mítica resulta, pues, la determinante, porque permite a un grupo humano reconocer el mundo a su alrededor y darle sentido.

Frente a la complejidad de esta reflexión, veamos la interpretación de uno de los mitos que Lévi-Strauss analizó y sobre el cual trabajó partiendo de esta metodología. El *trickster* es un personaje que aparece en distintas mitologías amerindias y que desempeña dos funciones: la de fomentar el caos y la discordia, y la del bufón un poco estúpido. Se sirve de la picaresca y del engaño, pareciendo a veces un poco loco o insensato. Desde el punto de vista de su «representación», en la mayoría de mitologías de América del Norte el *trickster* está asociado a la figura del coyote o el cuervo. Del análisis de Lévi-Strauss (simplificado) se desprende que el coyote y el cuervo tienen en común que comen carroña, situándose a medio camino entre los animales carnívoros, que son depredadores y matan para comer carne, y los animales herbívoros, que se alimentan de hierba y no matan. El carroñero come carne como los carnívoros pero, al igual que los herbívoros, no mata. Para Lévi-Strauss esta relación recuerda a la relación de la guerra (que conlleva muerte y destrucción, similar a la actividad del carnívoro) con la agricultura (que conlleva, en cambio, vida y creación, parecida a la actividad del herbívoro). El punto medio lo

encontramos en la caza, que contiene muerte (el animal cazado), pero que asegura la vida a quien come. Simplificando al máximo una reflexión más bien larga y compleja, podemos afirmar que todas las mitologías que tienen como protagonista el *trickster* ofrecen una respuesta (inconsciente y estructural) a una de las preguntas más vastas (y sin solución) que las personas de cualquier época se han planteado: la contraposición entre la vida y la muerte, y la necesidad ineluctable de esta última. El *trickster*, con su carácter de bufón y creador de desorden, es un poco vida y muerte, el punto medio entre las dos, una relación de contrarios absolutos que nunca llegarán a reconciliarse.

Escudo protector realizado con una calavera de coyote y plumas de cuervo.

Así pues, la función del mito resulta totalmente intelectual: el mito no tiene nada que ver con la dimensión «pasional» del ser humano, ni representa una construcción «útil» para el mantenimiento del orden social o para otras funciones como la regulación de las relaciones de parentesco. Quizá en este último contexto se podría utilizar, pero como función secundaria, pues su función primaria consiste en preguntarse sobre la realidad y el universo, descubrir las contradicciones existentes y encontrar soluciones «parciales». De hecho, el mito no logra resolver el problema que reside en su base. Representa un procedimiento lógico que permite elaborar, a partir de la situación inicial, las

implicaciones más disparatadas de una «contradicción» con sus múltiples posibilidades de expresión; es decir, se trata de cómo organizar el propio conocimiento del mundo sin buscar respuestas fáciles, sino sacando a la luz las contradicciones del pensamiento del animal único que es el ser humano, incapaz de resolver problemas que en cualquier caso son irresolubles. El mito es la mirada intelectual hacia el misterio del hombre.

Una vez más, encontramos un cierto parecido entre Lévi-Strauss y Aristóteles. El filósofo griego decía que el mito tenía el mismo origen que la filosofía (y la ciencia) y que todas estas actividades humanas eran completamente «intelectuales», no utilitarias, sino desinteresadas. El hecho de que un mito acabe sirviendo para reforzar una determinada relación social o de dominio no significa que el mito haya nacido con esta función.

La dificultad a la hora de interpretar las producciones míticas reside en el hecho de que para analizar un mito específico debemos hacer referencia a todo el sistema mitológico de aquel grupo humano y de los grupos que viven en los alrededores con los cuales existan contactos constatados (en algunos casos, incluso aunque no estén constatados etnográficamente). El trabajo de estudio de los mitos constituye una tarea casi «infinita» pues las relaciones entre mitos diferentes de los distintos grupos humanos siempre acarrean nuevas combinaciones y convierten el estudio prácticamente en interminable. Lévi-Strauss era consciente de que su teoría implicaba tal complicación, pero quiso demostrar valiéndose de toda su experiencia vital e intelectual que comparando un número elevado de mitos, es posible encontrar regularidades para establecer el funcionamiento del pensamiento mítico. Sin embargo, echamos en falta algo en el discurso del antropólogo francés, una ausencia que esperamos encontrar por su gran potencialidad, pero que nunca llega. El gran ausente, que ya hemos visto en clave teórica, es el hombre, en este caso en su calidad de «productor de mitos». Si bien es cierto que existen estructuras que establecen relaciones de parentesco (como también que una persona sienta «amor» por otra) que determinan a su vez las relaciones sociales y el dominio que existe entre las personas, entonces parece evidente que el intento de Lévi-Strauss persiga demostrar que el hombre pueda estar

determinado hasta cierto punto también en sus formas de expresión más elevadas, como son las mitologías de las que se nutre y que le permiten vivir consciente en un mundo «misterioso». Si la investigación puede llegar a demostrar que «los mitos se piensan entre ellos» (como dice el antropólogo francés) y no son pensados ni «inventados» por las personas en cuanto siguen una regularidad lógica en su estructura, significaría realmente que la estructura precede al hombre y que el hombre pensaría *pensamientos* y experimentaría *emociones* que no piensa o siente del todo por sí mismo, sino que lo hace la estructura cultural a la que pertenece:

> Así que no pretendemos mostrar cómo piensan los hombres en los mitos, sino cómo los mitos se piensan en los hombres, sin que ellos lo noten. Y acaso, como lo hemos sugerido, convenga llegar aún más lejos, prescindiendo de todo sujeto para considerar que, en cierto modo, los mitos se piensan *entre ellos*. Pues aquí se trata de separar no tanto lo que hay en los mitos (sin estar asimismo en la conciencia de los hombres) como el sistema de los axiomas y postulados que definen el mejor código posible, capaz de dar una significación común a elaboraciones inconscientes debidas a mentalidades, sociedades y culturas elegidas entre las separadas por distancias mayores. **[20]**

La relación entre dimensión mítica y dimensión ritual

En el capítulo que hemos dedicado a las historias de brujos y chamanes, vimos cuál era la eficacia de la dimensión ritual en la curación y la terapia, mientras que ahora acabamos de ver cómo funcionan las construcciones mitológicas de un grupo determinado. Lévi-Strauss, en este punto, sólo se pregunta cuál es la relación que une el ritual con el mito y, teniendo en cuenta los pasajes de su pensamiento, el antropólogo francés parte de la crítica a las posiciones de los estudios precedentes: a causa de la complejidad de ambos actos intelectuales, la relación entre mito y ritual no se puede basar en una sencilla relación entre el plano de la representación (el mito como «discurso») y el plano de la acción (el

ritual como «praxis» consolidada). La serie de elementos que forman un ritual están conectados con las series correspondientes en un mito, pero a menudo dicha relación se transforma y se invierte, mientras que otras veces resulta directa: el motivo es que para estudiar realmente esta difícil relación, debemos utilizar la comparación y, así, descubrimos cómo la solución de una serie específica que forma un ritual o un mito en una determinada área geográfica se encuentra dentro de las variantes del propio mito o ritual, y pueden observarse y estudiarse en otros grupos humanos que vivan en la misma zona.

La hipótesis de Lévi-Strauss es que el ritual no debe verse como la traducción en los gestos y en la práctica del cuento mítico, y que la «pugna» teórica sobre la anterioridad de uno u otro debe ser tratada de forma diferente: la relación que conecta el ritual y el mito consiste en una transformación recíproca, y es justamente este el motivo por el cual un mito o un ritual no pueden nunca estudiarse de forma aislada, sino que siempre están integrados en las estructuras culturales donde actúan o en las áreas geográficas de pertenencia, alcanzando a otros mitos y rituales que representan transformaciones y desplazamientos semánticos. Que debamos estudiarlos en un contexto no elimina la diferencia entre ambos, al contrario, nos ayuda a entenderla mejor.

Resulta esencial no confundir nunca el mito con el ritual, porque las operaciones formales que se aplican son diferentes: el ritual prevé una subdivisión de las prácticas y de los métodos que deben aplicarse, reformulando en su interior una única práctica gestual. El modo en que se realiza el ritual cumple la función de conectar (pero también combinar) los elementos separados por la propia serie esperando superar las «contradicciones» existenciales y sociales que el hombre vive en su propia carne y en sus relaciones. La mitología, en cambio, hemos visto que actúa «intelectualmente» de un modo completamente diferente y opuesto, pues se caracteriza por subrayar las diferencias y las contraposiciones de la realidad individual, social y cósmica, de tal modo que ofrece una serie de temas posibles, a veces «inquietantes», para el pensamiento.

Si lo simplificamos al máximo, se trata de aquellos elementos

que luego vuelven a encontrarse en las operaciones de *bricolage* intelectual que caracterizan al pensamiento «salvaje». En este sentido, no sólo la relación entre mito y ritual resulta ser de lo más compleja, pues estos dos elementos culturales representan, por un lado, operaciones diferentes, y por el otro, se influyen mutuamente, sino que también resulta posible detectar la prioridad de uno frente al otro. El ritual busca reconstruir la armonía en las relaciones con el mundo que el hombre ha perdido convirtiéndose en hombre y abandonando su naturaleza inmediata. Dicha armonía está realmente «perdida», pues ha dejado de ser tangible y comprensible del todo; como hemos visto en el capítulo sobre las relaciones de parentesco, la cultura no permite alcanzar la naturaleza en estado «puro». En consecuencia, el ritual desempeña la función de volver a recoser todas las separaciones y contradicciones que el mito no deja de resaltar, de tal forma que su tarea resulta «imposible»: nunca logrará «sanar» lo incurable. Así entiende todavía más que la naturaleza del ritual sea «obsesiva», pues prueba una y otra vez la misma operación «terapéutica». El ritual no es una forma de reacción a determinadas exigencias de la vida (el utilitarismo), sino que resulta ser un intento desesperado para recomponer aquello que el pensamiento ha hecho de la vida.

De esta forma entendemos la prioridad del mito sobre el ritual: ninguna forma ritual sería capaz de ver la luz si no existiera un mecanismo intelectual, el mito, que, tras descomponer lo real en partes desiguales y relevantes, busca construir un orden entre ellas.

«Las categorías habituales del pensamiento se tambalean». Conclusión

Llegó el momento de las conclusiones, quizá un poco por sorpresa. Es necesario advertir que no será posible ofrecer una verdadera y auténtica conclusión. Podríamos intentarlo, pero sería más bien un «juego» intelectual de escasa eficacia simbólica y terapéutica. Lo cierto es que Lévi-Strauss no aporta conclusiones porque considera que no tiene conclusión alguna sobre lo que se discute: el misterio no puede revelarse y no sabremos exactamente (nunca, seguramente) cuál es y cómo se estructura el pensamiento humano, un pensamiento que piensa a través nuestro, un pensamiento formado de estructuras culturales que actúan y se reproducen y luchan y se destruyen recíprocamente mediante las personas, utilizando a las personas, estos entes naturales arrojados a una realidad a la que no sienten pertenecer (y, además, no podrían) de forma inmediata. Es verdad que podemos amar el mundo, podemos sentir que pertenecemos a él, pero dicha pertenencia siempre será «cultural», nunca «natural». Nunca estaremos *en* el mundo como lo está un animal, siempre estaremos *con* el mundo en una relación de traducción/traición de lo que sentimos como natural en lo que establecemos como cultural. Podemos adorar la naturaleza en su potencia que *siempre* se encuentra más allá del bien y del mal, y podemos (es más, ¡deberíamos!) amar al prójimo, respetarlo e ir más allá del juego «humano, demasiado humano» de la explotación y del dominio.

Alguien podría considerar justo un intento de volver a la naturaleza, de un modo u otro, arriesgándolo todo y fracasando inevitablemente. Y sí, alguien podría decidir sacrificarse (inconscientemente) por la naturaleza y por este misterio insondable que son las relaciones con el mundo. Todo esto sería

lícito, pero *no concluyente*. En resumen, el pensamiento de Lévi-Strauss logra llevarnos a un paso del misterio, a divisarlo, entre las ruinas humanas y materiales, en las trampas del desastre que el Occidente capitalista y (mal) civilizado ha llevado al mundo, entre las sonrisas ingenuas del para nada ingenuo «salvaje» y entre las sonrisas maliciosas del cada vez menos malicioso «civilizado». En una de sus últimas obras, el antropólogo francés vuelve melancólicamente a sus «salvajes», aquellos con los que compartió una experiencia íntima e interior durante los años 1930, aquellos que le mostraron la complejidad del extraordinario fenómeno que resulta ser el ser humano, aquellos que le llevaron hasta el umbral del misterio a través de una revolución sólo parecida a una experiencia chamánica. Pero, volviendo al pensamiento de 1994, el ahora anciano antropólogo reflexiona sobre estas poblaciones cada vez más residuales y escondidas en los meandros de cualquier rincón de selva que permanece virgen y sin la presencia voraz y depredadora del hombre «civilizado», y, sobre todo, reflexiona sobre aquello que dichas poblaciones han representado, y no se trata de un punto de vista sobre la humanidad antes de la humanidad, no sobre un «primitivo», un «buen salvaje» o un «mal salvaje», sino simplemente un residuo, no del tiempo que fue, sino de la historia que se abalanzó sobre las poblaciones americanas cuando llegó la gran «catástrofe», lo que orgullosamente llamamos el «descubrimiento de América».

Una vez más aparece la intrincada relación entre estructura e historia: si siempre resulta posible reconocer la estructura (incluso cuando la alcanzamos, se escapa, o cuando la cogemos ya aparece en otra parte y nos observa, divirtiéndose), entonces es la historia la que establece el destino de un pueblo o de un grupo humano, la historia que ninguna teodicea del progreso puede justificar, un campo de batalla, sí, pero sin vencidos ni vencedores, sin espíritus absolutos que, si bien con dolor, pueden complacerse en él o atravesarlo a caballo. Estas poblaciones «salvajes» que observamos en la actualidad (y que, dentro de poco sólo conoceremos a través de los libros), sólo son un «residuo», pero no un «residuo» del tiempo que fue (de «aquellos maravillosos años») o una mirada a nuestro antiguo pasado, no, son un «residuo» de lo que podría haber

sido y no fue para unas poblaciones que habían vivido alejadas de la «civilización» (como la entendemos nosotros, dejémoslo claro) y que, de golpe, deben enfrentarse a un pueblo externo depredador, con una *historia* que les cae encima cuando lo que estaban esperando era la *eternidad*, un momento en que se rompe algo de forma irreparable (que nadie crea que el reloj puede ir hacia atrás). Lo que observamos son las «ruinas», unas «ruinas humanas» que ninguna arqueología «civilizada» será capaz de reconstruir.

Sería interesante concluir (si pudiéramos, sería nuestro deseo) con el último «descubrimiento» intelectual de Lévi-Strauss. En *Historia de Lince*, de 1991, el antropólogo nos deja su última gran interpretación, según la cual sería posible que el «dualismo» que caracteriza la mitología y la estructura del pensamiento de la mayoría de poblaciones amerindias, sea el resultado del encuentro con los «blancos civilizadores y colonizadores». Reconocerlo sería un acto de arrepentimiento y misericordia absolutamente necesario.

En resumen, el venerable antropólogo ya no parece convencido de la radicalidad de sus propuestas: el pensamiento dual dejaría de ser una raíz común en la estructura de la mente humana para ser una transformación «histórica». La estructura se pliega y se deforma cuando es atravesada por el río de la historia que destruye y recompone el tiempo cósmico y mítico (para nosotros, resulta imposible conocer el tiempo de la naturaleza). Mientras los occidentales nos refugiamos cada vez más en nuestro interior en busca de nuestra verdad exterior (y quizá última), mientras intentamos no pensar y dejamos que actúe lo real porque «la verdad está en el interior», la mirada del colonizado y del «salvaje», una mirada hacia el fin del mundo y de los tiempos, hacia el más allá, nos recuerda que somos exterioridad, somos intersubjetividad, somos transindividualidad.

Quizá estemos forzando el pensamiento de Lévi-Strauss, pero bien es verdad que este constituye en sí mismo una caja de herramientas para el que venga después, para quien se atreva a ir más allá, es decir, a salir de nuestra interioridad, encontrarse con «el otro» en la exterioridad maravillosa y creadora de las relaciones, entender cómo podemos estar intelectualmente determinados (¡pero

sólo hasta cierto punto!) permaneciendo libres; que sólo podemos ser libres si rompemos con el determinismo que nos quiere «naturales» y que, en cambio, resulta una de las peores invenciones del pensamiento humano, el aprovechamiento del hombre por parte del hombre y la reducción del semejante a un medio para servir a los fines de otro. Lévi-Strauss nos enseña, en la medida que se aprende lo que se quiere, a mirar más allá de la mezquindad de nuestro interior, al otro lado de nuestro interior confuso, poniendo la mirada más allá, encontrándonos con el «otro», cogiéndonos de la mano y buscando cómo atravesar juntos las grandes preguntas que no cesan de plantearse en busca de respuesta, aunque la respuesta no pueda encontrarse, pues en verdad no existe. Cogerse de la mano para construir un mundo mejor, lejos de la interioridad burguesa y del desierto humano del capitalismo, lejos del aprovechamiento y del dominio, hacia una nueva tierra y un «nuevo renacer», mediante una experiencia (por así decirlo) chamánica de un mundo nuevo y renovado, alejado de la rapacidad y la soledad, lejos de la dominación y las ataduras.

Es por este motivo que en nuestro recorrido por el pensamiento de Lévi-Strauss el elemento más arriesgado resulta ser el hecho de «intentar» establecer conclusiones a una obra compleja que tiene en su mayor virtud la no-conclusión. Porque es justamente cuando «las categorías habituales del pensamiento se tambalean» que resulta innecesario preguntarse cuál es la «conclusión»; y siempre que «las categorías habituales del pensamiento se tambalean» es necesario cambiar el mundo.

APÉNDICES

Bibliografía

Se referencian exclusivamente las obras de Lévi-Strauss que aparecen en este volumen.

C. Lévi-Strauss, *Mitológicas. Lo crudo y lo cocido*, Fondo de Cultura Económica, México, 1968.

C. Lévi-Strauss, *Tristes trópicos*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1992.

C. Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1995.

C. Lévi-Strauss, *Las estructuras elementales del parentesco*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1969.

C. Lévi-Strauss, *El totemismo en la actualidad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1962.

C. Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, Fondo de Cultura Económica, México, 2014.

C. Lévi-Strauss, *Historia de Lince*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1992.

Cronología

Vida y obra de Lévi-Strauss	Contexto histórico-cultural
1908 Nace el 28 de noviembre en Bruselas, de padres franceses de origen alsaciano.	
	1910 Se publica *Principia Mathematica,* de Bertrand Russell.
	1911 Edmund Husserl publica *La filosofía como ciencia rigurosa.*
	1913 Husserl publica *Ideas relativas a fenomenología pura* y *Filosofía fenomenológica I*.
1914-1918 Durante la guerra se refugia con su madre en casa del rabino de la sinagoga de Versalles..	**1914** 1918 Primera Guerra Mundial.
	1917 Rusia: Revolución de Octubre. Lenin toma el poder. Declaración de Balfour para la creación del Estado de Israel en Palestina.
	1918 Se concede el derecho a voto a las mujeres mayores de 30 años en Gran Bretaña.
1919-1930 Sigue con sus estudios, primero en el instituto Janson-de-Sailly y luego en el Condorcet. Se interesa por la política e ingresa en el Partido Socialista Francés.	**1920** Derecho de voto para las mujeres (sólo de piel blanca) en Estados Unidos.
	1921 Ludwig Wittgesntein presenta su *Tractatus Logico-philosophicus.*
	1923 Primer congreso nazi.

1924 Fallece Lenin. Le sucede Stalin.

1927 Heidegger publica *Ser y Tiempo*.

1929 Caída de la Bolsa de Nueva York. Inicio de la Gran Depresión. Manifiesto del Círculo de Viena.

1930 Freud publica *El malestar en la cultura*.

1931 Se licencia en Filosofía en París.

1932 Se casa con Dina Dreyfus.

1933 El 30 de enero Hitler es nombrado canciller de Alemania.

1934 Célestin Bouglé, director de la Escuela Normal Superior, le propone una plaza de docente en la Universidad de Sao Paulo, en Brasil.

1935-1936 Primera misión en Brasil, donde realiza expediciones a Amazonia y el Mato Grosso con la población indígena de las etnias Bororo y Caduveo.

1936 Guerra civil española.

1938-1939 Segunda misión en Brasil, donde realiza expediciones con las etnias Nambikwara y Tupi Kawahib.

1938 *Anschluss,* la Alemania nazi se anexiona Austria. Sartre publica *La náusea*.

1939 Vuelve a Francia. Se divorcia de su mujer y pierde el trabajo a causa de las leyes raciales.

1939-1945 Segunda Guerra Mundial.

1941 Se refugia en Estados Unidos, donde ejerce la docencia. En Nueva York profundiza en sus estudios y colabora con la New School for Social Research, entra en contacto con la antropología americana y entabla amistad con Jakobson.

1942 Ingresa en la organización de Charles De Gaulle *France libre,* y se convierte en portavoz de la resistencia francesa.

1944 Liberación de París el 25 de agosto.

1945 Bombas atómicas sobre Hiroshima y Nagasaki. Termina la Segunda Guerra Mundial. Sartre y Merleau-Ponty fundan la revista *Les Temps Modernes.* Publicación de *La estructura del comportamiento y Fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty.

1946 Se casa en segundas nupcias con Rose-Marie Ullmo.

1947 El Plan Marshall ofrece ayuda a los países de la Europa occidental.

1948 Vuelve definitivamente a Francia y publica *La vida familiar y social de los indios Nambikwara.*

1948 Proclamación de la República Popular China. Gandhi muere asesinado. Nacimiento del Estado de Israel.

1949 Publica *Las estructuras elementales del parentesco.*

1949 Creación de la OTAN.

1950 Enseña en la École Pratique des Hautes Études.

1951 Albert Camus publica *El hombre rebelde.*

1952 Publica el ensayo *Raza e historia* por encargo de la UNESCO.

1953 Fallece Stalin.

1954 Se casa en terceras nupcias con Monique Román.

1955 Publica *Tristes trópicos.*

1957 Se inicia la carrera espacial.

1958 Aparece *Antropología estructural I,* compendio de ensayos e intervenciones escritos a lo largo de dos décadas.

1959 Es nombrado profesor de antropología social en el Collège de France.

1959-1975 Guerra de Vietnam.

1960 Sartre publica la *Crítica de la razón dialéctica.* Legalización de la pastilla anticonceptiva en Estados Unidos.

1961 Con Émile Benveniste y Pierre Gourou funda la revista *L'Homme,* una referencia para la antropología y la etnología desde un punto de vista interdisciplinar.

1961 Construcción del Muro de Berlín. John F. Kennedy es elegido presidente de Estados Unidos.

1962-1971 Publica *El totemismo en la actualidad* y *El pensamiento salvaje* (dedicado a Merleau-Ponty, 1962), *Mitológicas. Lo crudo y lo cocido* (1964), *De la miel a las cenizas* (1966-1967), *El origen de las maneras de mesa* (1968), *El hombre desnudo* (1971).

1963 Asesinato de John F. Kennedy.

1965 Estados Unidos envía las primeras tropas a Vietnam. Guerra entre India y Paquistán.

1966 Mao Zedong empieza la Revolución cultural en China.

1968 Martin Luther King y Robert Kennedy son asesinados. Inicio de las manifestaciones de estudiantes.

1969 El hombre pisa la Luna.

1972 Publica *Antropología*

estructural II.

1973 Es nombrado miembro de la Academia francesa.

1973 Tregua en Vietnam. Golpe de Estado de Pinochet en Chile.

1974 Dimite el presidente de Estados Unidos Richard Nixon.

1975 Fin de la Guerra de Vietnam.

1977-1979 Publica *Mito y significado* (1978) y *La ruta de las máscaras (1979).*

1978 Karol Wojtyla (Juan Pablo II) es elegido papa.

1979 El ayatola Jomeini depone al *sah* y toma el poder. Ronald Reagan es nombrado presidente de Estados Unidos. Margaret Thatcher se convierte en primera ministra inglesa. Intervención militar de Rusia en Afganistán.

1980-1988 Larga y sangrienta guerra del Golfo entre Irak e Irán.

1980 Muere el mariscal Tito. En Polonia nace el sindicato Solidarnosc y en 1981 el general Jaruzelski da un golpe de Estado.

1983-1985 Publica *La mirada distante* (1983), *Palabra dada* (1984), *La alfarera celosa* (1985).

1982-1985 En la URSS, tras la muerte de Brézhnev, se suceden Andropov, Chernenko y Gorbachov.

1986 Gorbachov pone en marcha la Perestroika. En Filipinas termina la dictadura militar de Marcos que se mantenía desde 1965 y es elegida presidenta Cory Aquino.

1987 En Gaza se inicia la intifada en los territorios árabes ocupados por Israel.

1988 Publica *De cerca y de lejos.*

1988 En Paquistán Benazir Bhutto es nombrada primera

ministra. La OLP proclama el Estado independiente de Palestina y reconoce la existencia de Israel.

1989 Caen los regímenes comunistas de Polonia. Hungría, Bulgaria, Checoslovaquia y Alemania oriental. Caída del Muro de Berlín y fin de la Guerra Fría. Revolución rumana. Represión china frente a la revuelta en Tíbet. Masacre en la plaza de Tiananmén.

1991 Publica *Historia de Lince.*

1990-1991 Segunda guerra del Golfo.

1990 Proclamación de la Federación Rusa: Yeltsin presidente del Parlamento; Gorbachov recibe el Nobel de la Paz. Proclamación de independencia de Lituania e intervención del ejército ruso. Reunificación política entre Alemania occidental y oriental.

1991 Independencia de Eslovenia y Croacia. Inicio de la guerra en la antigua Yugoslavia. Desmembración de la URSS: se convierte en la Comunidad de Estados Independientes (CEI). Gorbachov dimite, Georgia proclama su independencia, Yeltsin es elegido presidente de la república por sufragio universal y el soviet supremo disuelve el PCUS.

1992 Se retira de la docencia en el Collège de France.

1992 Acuerdos de Maastricht para la unión económica y política de Europa. Internacionalización del conflicto yugoslavo: la CEE reconoce

Eslovenia y Croacia: la ONU envía a los cascos azules en Croacia. La CEE y EE UU reconocen Bosnia-Herzegovina. Como respuesta, Serbia y Montenegro proclaman la República federal de Yugoslavia.

1993 Publica *Mirar, escuchar, leer.*

1993 Acuerdo entre el Reino Unido y el IRA para terminar con la violencia en Irlanda del Norte. Acuerdo de paz entre Israel y la OLP.

1994 Publica *Saudades do Brasil* y *El suplicio de Papá Noel.*

1994 Intervención del ejército ruso en Chechenia.

1995 Asesinato de Itzhak Rabin, el primer ministro israelí.

1996 Afganistán vuelve a caer en manos de los integristas islámicos (talibanes). Vuelve a estallar la guerra en el Cáucaso con motivo de la independencia de Chechenia iniciada en 1991.

1997 En China muere Deng Xiaoping. Hong Kong es devuelta a China tras 156 años de administración inglesa. En Escocia se clona una oveja. En Gran Bretaña los laboristas vuelven al poder. Rusia y Chechenia firman la paz.

1998 Nace el euro, la moneda única europea. La cumbre del G8 decide poner fin a las sanciones sobre Cuba, Irán y Libia.

2001 EE UU y Gran Bretaña bombardean Irak. Suiza rechaza ingresar en la UE. En Italia se forma el segundo gobierno de Berlusconi. Con motivo de la

cumbre del G8 en Génova tienen lugar masivas manifestaciones pacíficas que derivan en incidentes graves con un manifestante muerto. El 11 de septiembre Estados Unidos sufre un ataque terrorista sin precedentes: 4 aviones se abaten sobre grandes objetivos, destruyendo las Torres Gemelas del World Trade Center de Nueva York, dañando el Pentágono y ocasionando miles de víctimas.

2005 Publica *Loin du Brésil, Entretiens avec Véronique Mortaigne.*

2008 Cumple 100 años.

2009 Fallece por causa natural el viernes 30 de octubre en París.

Notas

[1] C. Lévi-Strauss, *Tristes trópicos*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1992, p. 46. < <

[2] F. Héritier, «Claude Lévi-Strauss était “un passeur exceptionnel”», *Le Monde,* 4 de noviembre del 2009. Traducción extraída de Gómez García, «R, Claude Lévi-Strauss. Vida, obra y legado de un antropólogo centenario», *Gazeta de Antropología*, N.º 26 /1, 2010 (http://hdl.handle.net/10481/6770). < <

[3] *Tristes trópicos*, cap. 40, p. 468. < <

[4] C. Lévi-Strauss, *Antropología estructural*. Siglo XXI editores, Madrid, 2008, p. 65. < <

[5] C. Lévi-Strauss, *Las estructuras elementales del parentesco*, Paidós, Barcelona, 1969, p. 38. < <

[6] *Ibidem*, p. 41. < <

[7] *Ibidem*, p. 42. < <

[8] *Ibidem*, p. 90. < <

[9] *Ibidem*, p. 99. < <

[10] *Ibidem*, p. 177. < <

[11] C. Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1995, p. 50. < <

[12] *Ibidem*, p. 65. < <

[13] *Ibidem*, p. 69. < <

[14] *Ibidem*, p. 252. < <

[15] C. Lévi-Strauss, *El totemismo en la actualidad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1962, p. 151. < <

[16] *Antropología estructural*, p. 195. < <

[17] *Ibidem*, p. 225. < <

[18] Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014, p. 13. < <

[19] *Ibidem*, p. 33. < <

[20] C. Lévi-Strauss, *Mitológicas. Lo crudo y lo cocido*, México, Fondo de Cultura Económica, 1968, p. 21. < <